

# تاريخ فلاسيفنا الاسلام في المشرق والمغرب

الكِنْدِي - الفارابي - ابن سينا - الف - ابن باجة  
ابن طفيل - ابن رشد - ابن خلدون - اخوان الصفاء  
ابن الهيثم - محيي الدين بن العربي - ابن مسكويه

تأليف  
محمد لطفي جمعه

« حقوق الطبع محفوظة للمؤلف »

يطلب من ملتزم طبعه ونشره

بمكتبة  
مكتبة طبعه المعارف ومكتبة  
١٩٢٧ - ١٣٤٥ هـ







# تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب

الكِنْدِيُّ - الفارابي - ابن سينا - الغزالي - ابن باجة  
ابن طفيل - ابن رشد - ابن خلدون - اخوان الصفا  
ابن الهيثم - محي الدين بن العربي - ابن مسكويه

تأليف  
محمد لطفي جمعه

« حقوق الطبع محفوظة للمؤلف »

يطلب من ملتزم طبعه وشره

الطبعة الأولى

مطبعة المعارف بدمشق

١٩٢٧ - ١٣٤٥ م

« ليس خطاى فى هذا الكتاب  
لجميع الناس ، بل خطاى لرجل  
منهم يوازى ألوف الرجال ، بل  
عشرات ألوف رجال ، اذ كان  
الحق ليس هو بأن يدركه الكثير  
من الناس ، لكن هو بأن يدركه  
الفهم الناضل منهم . »  
مذكرات شخصية  
لابن الهيثم  
للتوفى سنة ٤٣٠ هـ .

### صورة شمسية « لتقلمة ودواة » الامام الغزالي

هذه التقلمة المعدنية النفيسة من ضمن تحف « دار الآثار العربية » محفوظة في السجل تحت عدد ٣٣٣١ وهي مقلمة ودواة من نحاس مستطيلة الشكل مستديرة الطرفين محاطة بكتابة متزلة بالفضة وغطاؤها مزخرف بالنقش المنزل بالفضة أيضاً وذائب منها جزآن كبيران في تقطين وكثير من الفضة مفقود وهالك نفس الكتابة التي عليها :

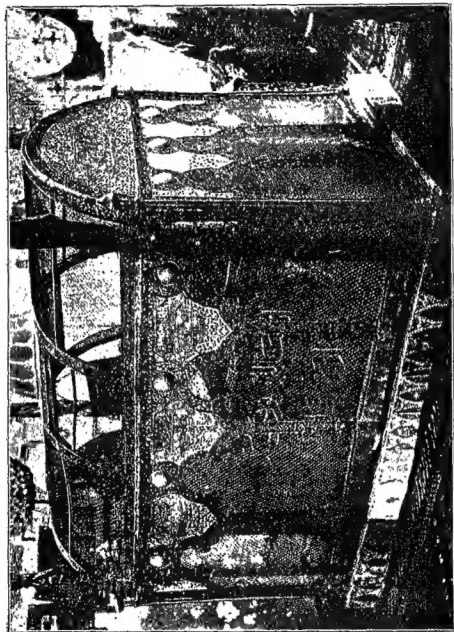


« لخزانة مولانا الامام الرباني الأعظم والصدر المعظم مفتى الفرق لسان الحق علامة العالم سلطان العلماء . . . الأنام كثر الحقائق أفضل المتأخرين محيي الدين حجة الاسلام محمد الغزالي » وموضع النقط كلمات مفقودة .  
وهذا الأثر عدية من المتأسوف عليه الحاجة كيتكاس تاجر الآثار الى « دار الآثار العربية » على عهد المرحوم علي بك بهجت في سنة ١٩٠٦ م والفضل في اخراج صورتها لصديقنا العلامة الاستاذ جاستون فييت مدير دار الآثار العربية حالا ، الذي عرفنا به استاذنا العلامة ادوارد لامبير بليون سنة ١٩٠٩ ، ولخضرة المذهب حسين راشد افندي أمين « دار الآثار العربية » حالا .

### صورة انتقامية







(صورة شمسية) لفرخ الشيخ عبي الدين بن العربي «بالسالية» يظهر مدينة دمشق عاصمة الشام، منقولة عن كتاب  
«استفهاد الحلاج» تأليف العلامة «ماسنيون» وقد تكرم بإهدائها صدقنا العالم العامل السيد محمد كرد علي، رئيس الجمع العلمي العربي بدمشق



## مقدمة وتمهيد

بسم الله ، والحمد لله ، والصلاة والسلام على محمد بن عبد الله

ترجع فكرة تأليف هذا الكتاب الى نحو عشرين عاماً مضت ، منذ كنت ألتقى العلم في مدرسة ليون الجامعة ، وفي تلك المدينة الجميلة المطمئنة ، دونت أوائل تلك الفصول ، وقد صحبتني الأمانى و « الكراسات » في سائر أسفارى بين ليون وجنيف ولندن وفيرنزة ( فلورنسا ) ، ومرت علينا معاً فترة الحرب المصيبة وأنا في صحة هؤلاء الفلاسفة الاثنى عشر ، نهضت تارة ونرجو رؤية النور والضياء ، وطوراً نرقد في مشار النعم نسبع صدى صوت المدافع في الفضاء . الى أن شامت الأقدار أن يلبس هؤلاء الحكماء المتقدمون ثياب الظهور في عالم الوجود المادى ، فلم أشأ أن أطيل حبسهم فاسلمت يدي تلك الأوراق ، التي اصبحت في نظرى « معتقة صفراء » دقيقة الجسم ضخمة البخار ، وهكذا برز الى عالم البعث والتشور اثنى عشر فيلسوفاً . من المشاركة والمغاربة ، وقد تذر كل بالبقاء أو المرقعة أو المسوح أو الدراعة أو الجبة التي تليق به لدى مثوله بين أيدي قراء هذا الزمان

قالى الإمام أيها السادة الحكماء ! ولا تعتبوا على هذا الضعيف ، الذى الجأكم الى الخروج من كهف الماضى السحيق ، ودعاكم الى الظهور بعد الخفاء ، فى عالم الهدوء والسكون الى عالم الجلبة والضوضاء . فان معظم أهل هذا الزمان لم يشرفوا بمعرفتكم ، وسوف تقع أسمائكم وألقابكم وكنائكم من أسماعهم وقع الشئ الجديد الغريب ، وسوف يجادلون فى حقيقة وجودكم وفى قيمة أفكاركم ، وينكرون عليكم آراءكم التى يضمن سواد لىالى أعماركم فى تصورها وتحويرها ، وتهذيبها وتحويرها ، وسوف يمر البعض بكم متعجباً من هؤلاء الفلاسفة المتقدمين الذين عاشوا وتأملوا وفسروا الكون ، وعللوا الحوادث قبل كانت ، ونيته ، وشوئنه ، وسببهم ، وستوارت ميل ، وأوجست كومت ، وورينان

ولن يحظر ببال هؤلاء القارئین المتعجبين أنه لولاكم ، أيها الفلاسفة الأعزّة ! من  
الكندي ، الى ابن رشد ، لم يكن لفيلسوف أوروبي حديث أن يظهر في عالم الوجود ،  
وأنكم أنتم الذين حفظتم تلك الشعلة المقدسة التي خلفها سقراط وأفلاطون وأرسطو ، في  
مفاوز الماضي السحيق ، وزدتموها تاراً خفى أسلستوها مضيفة وهاجة الى فلاسفة أوروبا  
المحدثين ، وكنتم لتلك الشعلة الالهية كراماً حافلين .

على أن أقداركم لم تحف على علماء أوروبا وكتابتها ومؤرخيها فقد عني مئات من  
مؤلفي تلك القارة السعيدة بالبحث عن آثاركم وتدوين أخباركم ونشر أفكاركم التي  
هي من أغلى وأثمن الحلقات في سلسلة التفكير الانساني ، فحرصوا على مخطوطاتكم  
وبالغوا في رفع قيمتها وفي السعي لاقتنائها ولم يرضوا بالمال والعمر والعلم في سبيل أحياء  
ذكركم ، فاستفادوا من وراء بحشهم وتقييمهم وريحت تجارتهم ! ولكن الذي أنكركم  
أو على القليل شك في وجودكم العقل وحط من أقداركم هم أحفادكم وأخلافكم وورثة  
حكمتكم واخلق الناس بالمحافظة على ذكركم وتمجيد أعمالكم وهم الذين يقرأون ويكتبون  
ويفكرون بتلك اللغة العربية التي دوتهم بها كتبكم الخالدة في بغداد ودمشق ومصر  
والغرب ، والأندلس ، ويسأل هؤلاء الورثة الذين لا يستحقون تلك التركة الثمينة :

هل لنا حقاً أجداد في الفكر والعقل ؟

وهل لهؤلاء الأجداد قيمة ، في ميدان العلم الحديث ، وأين كتبهم ؟  
وما مكاتبتهم بين ظهرائي الفلاسفة الذين قرأ تراجمهم ونرى صورهم ونثر بشذور  
من أقوالهم في الكتب والمجلات والصحف ؟

ولأجل الإجابة على هذه الأسئلة الثلاثة الفت هذا الكتاب ، للتدليل على فضل  
هؤلاء المتقدمين ، ولتبيين مكاتبتهم على حقيقتها بين فلاسفة العالم ، ليعلم المرتاب والمتردد  
والقلد أن تلك المدنية العظيمة التي ظهرت في الوجود منذ أربعة عشر قرناً ، لم تكن  
مدنية حرب وطمع ومادة ، بل كانت مدنية عقل وعلم وفكر عميق ، وإن تلك المدنية  
التي نشأت في قلب الصحراء ونشرت أجنحتها الى أقاصي الصين شرقاً وأقاصي أوروبا  
وأفريقيا غرباً ، لم تكن مدنية السيف والمدفع بل كانت مدنية القلم والقرطاس والكتاب ،

وان عقيدة هؤلاء الفلاسفة لم تمنعهم من الدرس والبحث والتعقيب عن الحقيقة بل أن تلك العقيدة نفسها هي التي استحسنتهم على السير في جميع دروب الفكر البشري فكانت الحقيقة ضالة كل منهم ينفق العمر والمال والفكر في إقتفاء أثرها ويلتقطها أنبي وجدها ، وان هؤلاء الأقوياء من أصحاب التيجان والعروش بذلوا أنفسهم وأعز ما كان لديهم من المال والجاه والنفوذ في إيجاد الفلسفة في بلاد الشرق العربي والغرب الاسلامي وان من جث على العلم هو تلك العقيدة التي ظهرت في الصحراء على لسان ( محمد ) وأول من شجع على نشر الحكمة هم هؤلاء الخلفاء والملوك من النزاة والمجاهدين من ذوى قرباه وخلفائه وصحابته والتابعين

وأجدر الناس بفهم هذا القول هم الفريق الذين ظهروا في الزمن الأخير بظهور تحقير الفكر الشرقي الاسلامي والخط من أقدار رجاله المتميزين والطمع على علومهم وآدابهم وحكمتهم والانتقاص من آثارهم التي كانوا بها يهتدون ، فهذا الفريق من الخلق يعمل على هدم آثار السلف الصالح في العقل والفكر بمول التمسب القنيم والمنفعة المادية ، وإلا فكيف يستطيع أديب أو أريب أو عالم أن يقلل من قيمة أسلافه في الثقافة الانسانية ؟ وهل استباح كاتب أوروبي من الذين يدعى هؤلاء الناس تقليدهم ، لنفسه الخط من قدر أسلافه في العلم والفلسفة لمجرد قدمهم ومضى الأجيال الطويلة على اختفائهم من عالم الوجود المادي ؟

بل الأمر على النقيض ، إذ نرى النوايغ من الكتاب والمؤلفين يعملون أبدأ على إحياء سير الأقدمين والاشادة بذكورهم ونشر كتبهم وتزيينها وشرحها وتفسيرها ومحاولة رد معظم الفضل في الحياة العقلية الحديثة اليهم . ولا يوجد فيلسوف أوروبي لم يكن له « مثل أعلى » من هؤلاء الحكماء الأقدمين يحذو حذوه وينسج على منواله ويستضيء بنوره ، وهم دائماً دائبون على إحياء أعياد موالدهم وتخليد ذكر أيامهم الكبرى بظهور مؤلفاتهم وعرفان جليلهم وفضلهم على الانسانية .

ومن هؤلاء القوم فريق يدعون أنهم مجددون ويذمون كل قديم لمجرد قدمه ويتهوسون بعبادة كل جديد لمجرد جدته ، على أنهم لو عقلوا لعلموا أن من لا قديم له

لاجديده ، وان الشرف والنبل يرجعان الى عراقه الأصل ، وان أعم البنين يشاد حتما على أمتن أساس ، فكيف يكون لهم عماد دون أن يتصلوا بأثار الأجداد والأمة التي لا ماضى لها ليس لها حاضر ولا مستقبل ؟

على أننا لا نعتبر « الاسلام » في تسمية هذا الكتاب الضئيل ديناً أو عقيدة حسب ، بل نعتبره مدنية كاملة شاملة ، حافلة بكل معاني الحياة العقلية والثقافة الأدبية ، وعلى هذا القياس الصحيح يكون الفلاسفة الاسرائيليون والمسيحيون بل أحرار الفكر بمن نشأوا وترعرعوا في كنف المدنية الاسلامية حكماء اسلاميين بحكم الفكر والوسط والثروة العقلية المشتركة ، وعلى هذه الخطة الحكيمة سار الخلفاء العباسيون والأمويون والفاطميون في المشرق والمغرب ، فجزوا الكتاب والمفكرين والأدباء من غير المسلمين ودونوا لهم الدواوين ، وقلدوهم أسنى مناصب الدولة ، وهؤلاء الخلفاء العظماء شرحوا صدورهم وفتحوا قصورهم للفلاسفة من أهل سائر الأديان ، بينما كان امبراطرة وملوك وأبراء غيرهم في ممالك أخرى يصلبون ويعذبون ويشتمون ويحرقون رجالاً ثبتت لهم العبقرية في الفكر والزطامة في العلم فيما تلا من الأيام

وسوف يجد القارىء بين دفتي هذا الكتاب فصلاً مسهباً في الصوفية بمناسبة ترجمة الشيخ « محيي الدين بن العربي » الذي قد يتردد بعض المؤلفين في وضعه في صف الفلاسفة على أنهم لا يترددون في عد الغزالي فيلسوفاً لمجرد كتابته في الفلسفة ، بنصف الطرف عن الغاية التي كان يقصد اليها ، على أن ابن العربي أحق بوصف الفيلسوف من الغزالي ، لأن التصوف نوع من الفلسفة إذ هو يرسم خطة للحياة الانسانية وصاحبه يبحث عن الحقيقة ويسعى في حل لغز الحياة وتفهيم أسرار الكون ، ولا تخرج الفلسفة في أكل معانيها عن حدود هذه الغايات ، فضلاً عن أن ابن العربي تفرغ لمباحثه وأخلص فيها ودقق وحقق ، وأمعن وتعمق ، ووقف حياته ووجوده على غرض واحد لم يتعمده ، وقد بلغ فيه درجة من أسنى الدرجات ، بل أن الكتاب الوحيد الذي اشتهر به سيدنا حجة الاسلام الامام أبو حامد الغزالي وهو « احياء العلوم » يعد في نظر الكثيرين من الاختصاصيين في الدرجة الثانية بالنسبة لكتاب « الفتوحات المكية »

تأليف ابن العربي . وقد كانت لمحيي الدين شخصية مدركة متميزة ، سادت تاريخ التصوف الاسلامي الحديث ، لأنه المحيي غير مدافع ، والشيخ الاكبر دون منازع عند أهل السنة من العرب والترك ، وعند أهل الامامة من الفرس .



ولما كان العرب واليهود فرعين لدوحة واحدة هي الدوحة السامية ، والشعبان متقنين أصلاً ومدنية وتاريخاً ، ويكاد اللسانان العربي والعبراني يتحدان ، ولولا ما امتازت به اللغة العربية من ظهور لهجة قريش وقدرتها على الحياة كانت متاحي الفكر لديهما متحدة

يبد أن الفرق بين الشريعتين الموسوية والمحمدية، قد ظهر ظهوراً جلياً في قابلية كل منهما في البحث الفلسفي ، وقد ظهر في كل عهد من العهود نوابغ اسرئيليون يعدون في مقدمة الشعوب التي ينتمون إليها وطناً لا عقيدة ، وفي عصرنا هذا عبقريون منهم أحياء ومنهم من قضى أمثال « كارل ماركس » و « اينشتين » و « برجسون » وعشرات لهم في عالم الفكر البشري ذكر باق

وقد حصر حكماء بنى اسرائيل مهمهم في المصور الأولى لظهور ملتهم في التهديد والوعيد وتعليم الحكمة الربانية وقالوا بوحداية الله ووحدة خلقه ووحدة سائر الكائنات . فكان يحثهم قاصراً على الثبات ولم يمتد إلى الصفات التي يمتزجها فلاسفة الاسلام مظاهر للذات ولم يتجه نظر أحد من هؤلاء الحكماء إلى البحث في علم النفس البشرية وحقيقتها فكان فلسفتهم كانت عبارة عن الاعتقاد المطلق بالله بدون بحث على أوطريقة فلسفية . مع أن مصادر العلوم الربانية والنفسانية كانت متوافرة لديهم في كتب الهندو والأغريق .

لم يعرف فلاسفة اليهود علم المنطق ولم يسلكوا سبيل البراهين والأدلة والحجج أو أنهم عرفوه ولم يلجأوا إليه واكتفوا في تأييد آرائهم بالاستناد إلى الوحي . أما عن نظرية الخير والشر في الحكمة الاسرائيلية فقد قال فلاسفة اليهود « إن الله سبحانه هو خير محض ولا يصدر عنه إلا الخير » وأثبتوا ذلك أو حاولوا إثباته بما ورد في

الكتاب المقدس. أما الشر فقالوا أنه من صنع البشر وأنه ثمرة لتغلب المادة على العقل أو انتصار مبدأ المادة على مبدأ العقل. وقد نسبوا الشر للإنسان خشية أن يؤدي بهم الكلام فيه إلى الخروج . وقد أدت بهم نسبة صدور الشر إلى الإنسان إلى القول بأنه حر في ارادته وتصرفاته ويجب عليه أن يجعل أعماله منطبقة على مبدأ الخير الاسمي لئلا يقهره المبدأ المادى فيصير أسيراً للشر وهذا هو مبدأ حرية الارادة المعروف لهدنا هذا باسم ( Libre Arbitre ) أو مبدأ الخيار في الحياة باعتبار الانسان مخيراً لا مسيراً . على أن مبدأ الخيار في الحياة لم يظهر في الفلسفة الحديثة إلا بعد تطاحن أجيال في العقائد والأفكار ولكن اليهود لم يكفوا أنفسهم مشقة البحث بل استندوا إلى نصوص من الكتاب المقدس ( التوراة ) حيث جاء بقول صريح على لسان الله في مخاطبة الانسان: « أنظر! قد جعلت اليوم قدامك الحياة والخير ، والموت والشر » .

ومعظم هذه الحال راجع إلى مزاج النفس « السامية » التي صدق ( رينان ) كثيراً في وصفها في عرض كلامه في كتابه المتع في « تاريخ اللغات السامية » . والمشاهد عند حكماء اليهود ، الذين لا يمكن أن نطلق عليهم اسم الفلاسفة ، أنهم كانوا اذا اقتربوا من النظريات الفلسفية المحضة يرجعونها إلى دائرة الدين ، ويحكمون الحكم فيها وعليها فوق مدارك العقل البشرى

ونجد هذه الحال ممثلة أجلى تمثيل في سيفر أيوب ، من أسفار « العهد القديم » اذ اجتمع الحكماء وأخذوا يبحثون في مسألة العناية الالهية والقضاء والقدر ، فظهر الله في عاصفة لأيوب وأظهر له قصر المدارك البشرية عن الوقوف على أسرار الطبيعة ورفع الستار عن وجه الحقيقة واكتناه حكمة القضاء ووجوب خضوع الانسان بعد إقراره بمجزئه لله والتسليم بارادته مما يؤدي بتوجيه القضايا الفلسفية نحو جهات الاعتقاد

يبد أن امتزاج اليهود بأهل بابل والفرس والكلدان ساعد على تأثر الحكمة الاسرائيلية بأفكار وعقائد هؤلاء الغزاة الذين هم من جنس ( آرى )

فإن الفرس يقولون بوحداية الله ، ويفضون الوثنية كما ورد في كتابهم ( الزندافستا ) على أن الفرس وإن كانوا من جنس آرى فإن اسويتهم ( نسبتهم إلى آسيا )



تغلبت على آريتهم فلم يبلغوا من الفلسفة شأواً يستقيض منه نور على عقول حكماء  
بنى اسرائيل ، فبقيت كتب هؤلاء بعد تزيينهم وامتزاجهم بالفرس خالية من المباحث  
النظرية وما وراء الطبيعة خلوها من ذلك من قبل

وما زال اليهود على ذلك الجمود الفلسفي والاكتفاء بالبقاء في دائرة الدين إلى أن  
تغلب اليونان على سوريا ، وانتشرت فيها فلسفتهم وآدابهم ، فأدركت اليهود الغيرة  
من علو كعب قاضي بلادهم في المباحث التي لم يعطروها ، على أنهم لم يجرأوا على البحث  
الحر الصريح القوي ، بل عادوا إلى الكتب المقدسة يشرحونها معتمدين في ذلك على  
بعض مبادئ الافلاطونية المستحدثة التي كانت مزهرة في الاسكندرية ، فلم يتعدوا  
أفكار فيثاغورس وافلاطون

وقد أدخل بعض حكمائهم في روعهم أن لعقائد بنى اسرائيل أثراً في تكوين آراء  
أكابر الفلاسفة اليونان أمثال فيثاغورس وافلاطون وارسطوطاليس ، لأنهم في زعمهم  
مروا في أسفارهم على بلاد بنى اسرائيل وأخذوا العلم والحكمة عن حكمائهم

وكان بين طوائف اليهود طائفة تشبه الصوفية عند المسلمين ، وهم الذين نبغوا من  
الفرسيين ، وكان مذهبهم القول بالمبادئ والآداب والفعل بها ، كالزهد والعفة  
والتقشف والتقوى ونبت طائفة أخرى وهي الصدوقية لكنها شطت وجهت ، فانكر  
ذووها خلود النفس وتدخل العناية الالهية في أعمال البشر معتمدين في هذا الانتكار على  
أنه يناهى نظرية الاختيار الانساني

ونشأت من فرقة الصدوقية فئة اسمها الأسينية ( من المواساة والطلب ) وقد جعلوا  
فلسفتهم نوعاً من الاشتراكية ، وعاشوا بمقتضى مبادئهم ، كتبادل الحب بين الافراد ،  
وبعض الملاذ ، والتغلب على هوى النفس ، واحتقار الغنى ، ولا يزال في أرض فلسطين  
إلى الآن وقبل ظهور « الصهبيونية » بظهورها الأخير في ظلال نظرية « الوطن القومي »  
مستعمرات اسرائيلية تسير على مبدأ تلك الفرقة ، بعد أن عفت آثارها ، واقطعت  
أخبارها إلا من الكتب

وقد قاسى اليهود من الظلم والاضطهاد فى عهد الرومان والقرون الأول من العصر الدينى الأوروبى ما أضغهم واطفاً شملة ذكائهم ، فانصرفوا إلى المجادلات الدينية والمجاهدة فى سبيل البقاء فى أقطار العالم بعد أن ذهبت دولتهم وتشتت شملهم وقدوا عاصمة ملكهم لذا تمجد ( المشنة ) و ( التلود ) خالبيين من الابحاث الفلسفية أو الكلام فيما وراء الطبيعة .

وما زال اليهود كذلك من الجهة العقلية حتى نزحوا الى بلاد العرب قبل الاسلام فطابت لهم الإقامة فى الجزيرة العربية فى عهد الجاهلية ، وتوافرت بينهم وبين تلك القبائل أسباب الألفة لما بين اليهود والعرب من روابط الجنس السامى ، والاعتين العربية والعبرانية اللتين هما من فصيلة واحدة .



ولما ظهر الاسلام لم تكن وطأته ثقيلة على اليهود فانتعشوا ، وانصرف فريق منهم الى الاشتغال بالعلم والأدب ، ثم علانجهم فى صدر الاسلام اذ أصبح كثير من نابغهم موضع ثقة الخلفاء وعنايتهم أمثال سعيد بن يعقوب الفيومى وصموئيل بن حنفى وكان سعيد بن يعقوب الفيومى المذكور ، ويعرفه اليهود باسم سعدية بن يوسف المصرى ، رئيس مدرسة ( سورا ) القرية من بئداد ، وهو أول من ألف من اليهود كتاباً باللغة العربية ونشره فى موضوع العقائد والعقليات ، ومحور هذا الكتاب الذى يعد فتحاً جديداً لليهود ، كما يعد دستوراً لفرقة الربانية وأصحاب التلود ، وجوب اتباع أحكام العقل فى العقائد وجواز فحص القضايا الدينية ، لأن العقل الصحيح خليق بأن يرشد صاحبه الى الحقائق التى ينقلها الوحي الى أصحاب النبوة ، وان تحليل الوحي هو الرغبة فى وصول الانسان بسرعة الى ادراك الحقائق العليا التى لو ترك البحث فيها للعقل وحده لاحتاج فى الوصول اليها وادراكها لعناء عظيم وزمن طويل

ونحن نعد سعيداً بن يعقوب هذا من فلاسفة الدنيا بحق ، ولكنه لم يش حق يدرك ازدهار الفلسفة العربية فى بلاد الأندلس ، التى كان من أثرها فى يهود اسبانيا أنفسهم ، أنهم ثاروا على مدرسة ( سورا ) وأرادوا أن يستبدلوا بها مدرسة جديدة

يحملونها في قرطبة ، وطن ابن رشد ، ويلقنون فيها ، على أيدي رجال من خيار علمائهم ، العلوم والفلسفة وفتون الأدب ، التي أهلها يهود الشرق

قامت تلك المدرسة في قرطبة فعلاً ، وأما الطلاب من كل فج عميق ، ونبع منها بعض الأساتذة الذين ألفوا في فلسفة المشائين اليونانية ، ولا تزال بعض كتبهم في مكاتب أوروبا ، والخليفة عبد الرحمن الثالث معظم الفضل في نفع هذه المدرسة وتمظيم شأنها

ومن فطاحل من نبغ في هذه المدرسة ، وقد ورد اسمه مراراً في هذا الكتاب ، وفي كتاب الاستاذ الاسرائيلي « منك » الحكيم موسى بن ميمون المعروف عند كتاب الافرنج يميمونيد وهو من أهل القرن الحادى عشر للمسيح ، ويرجع الفضل في تثقيفه وتهذيبه الى حكماء العرب ، بل انه نسج على منوالهم في رغبته في الجمع بين فلسفة ارسطوطاليس والشريعة الموسوية مع اخضاع النظر لأحكام العقل والمنطق ، وقد اضطهد المسيحيون الاسبان هذا الحكيم الاسرائيلي فيمن اضطهدوا من اليهود بعد زوال دولة العرب ، فلعجاً الى مصر في عهد السلطان المجاهد غر الاسلام صلاح الدين الأيوبي ، فمرف قدره وقربه وجعله طيبه الخاص ولا غرامة فان هذا الحكيم كان يسمى موسى الثانى أو أفلاطون اليهود

لقد اعتبر كثير من علماء المشرقيات دين الاسلام مدنية ذات عقلية ونهضة ووثوب بدأت بظهور الاسلام ونمت في ظل فتوحه واستكملت قوتها بعد أن شملت كثيراً من شعوب الشرق والغرب ، هذا لأن الكتاب المنزل على أفصح العرب لم يكن كتاب دين حسب بل انه كان مصدراً ومرجعاً لنحو ثلثائة علم في الشرع ، واللغة ، والتاريخ والأدب ، والطبيعة ، والفلك ، والفلسفة ، وغيرها ومعظم تلك العلوم نشأ من القرآن نفسه واستنبطه العلماء من نصوصه وكثير منها تولد خدمة القرآن ويسى هذا النوع من العلوم « وسائل » أو « وسائل »

وقد كان لذلك الكتاب أثر شديد في أصحابه ، وقد شمل شريعة ، وقانوناً ، وأنظمة

سياسية واجتماعية ومدنية ، وشئ من هذا لم يوجد فى كتاب سواء بل ان غيره من الكتب ينطوى على تعاليم لمصلحة الحياة الآخرة

وكثير جداً من نصوص الكتاب المنزل على أفصح العرب يحث أصحابه على طلب العلم والنظر والتأمل والتفكير فى خلق السموات والأرض ، وأنظمة الكواكب والأجرام العلوية واختلاف الليل والنهار ، وتغير الرياح ، ومجانب البحار ومعجزة خلق الانسان وتطوره وتمييزه بالعقل والادراك وتفضيله على سائر الكائنات وتسخير الجاد والنبات والحيوان لخدمته فيما ينفعه ويرقى شئونه فى سائر ناحيات الحياة المادية والأدبية عدا عما ورد فى هذا الكتاب من حوادث التاريخ وأخبار الأمم البائدة والباقية ، فكان من الحتم أن تفتح أذهان تلك الأمم التى انتحلت هذه العقيدة ، واهتدت بهدى كتابها وفى معترك تلك الحياة الغنية بالفكر والعلم والتأمل وتنازع البقاء بين القديم والجديد ولدت الفلسفة الاسلامية فكان الفرق بين اليونان والعرب ، أن اليونان تفلسفوا فى وثنياتهم فلما دانوا بدين منزل هو المسيحية السحاء زالت فلسفتهم واقترض حكاؤهم لشدة المعارضة بين عقيدتهم الجديدة والفلسفة ، أما العرب فقد كانوا فى جاهليتهم ووثنياتهم أبعد الناس من الفلسفة مع معاصرتهم لليونان من أقدم الأزمنة ، فلما جاءهم الكتاب المنزل على أفصح العرب أخرجهم من ظلمات الجاهلية والوثنية ومن دياجير الجلود الفكرى أينما وحشهم على الدرس والبحث والنظر ومهد لهم سبيل الفلسفة

واقضى القرن الأول وثلاث القرن الثانى من صدر الاسلام فى الاستعداد والتجهيز الى أن جاء العصر العباسى الأول الذى يعد العصر الذهبي للإسلام وقد دام مائة عام من ١٣٢ هـ الى ٢٣٢ هـ وفى هذا العصر الذهبي بلغت دولة الاسلام قمة مجدها فى المدنية والفنى والسيادة ، وفى تلك المائة نشأ معظم العلوم الاسلامية ونقلت العلوم الأجنبية الى اللغة العربية ، وكانت بغداد فى ذلك المهد أشبه بباريس فى عهد لويس الرابع عشر ، فكانت قصور الخلفاء أهلة بالمعلم والأطباء والأدباء والشعراء ، وكانت سيادة العباسيين على العالم الاسلامى شاملة سائر الأقطار وكانت أوروبا فى ذلك الوقت

وهو النصف الأخير من القرن السابع والنصف الأول من القرن الثامن في غياة الجبل والوحشية حتى ان مؤرخي أور بأفْسهم يسمون هذا العصر وما سبقه وما لحقه بالقرون المظلمة (The Dark Ages)

على أن نهضة الاسلام لم تكن قاصرة على الأمم التي اعتنقت هذا الدين بل كانت النهضة شاملة للشرق كله ، كأن المبعث هز أركان ذلك الجزء من الكرة الأرضية فهب من سباته الذي مضت عليه الأجيال المتركة وأخذ ينفذ عن نفسه غبار خمول الأجيال السابقة ، قهض الفرس والترك والتار والهنود حتى أهل الصين واليابان فاتهم هبوا للإصلاح الأدبي في أثناء ذلك العصر العباسي أو بعده بقليل ، فكانت حركة الاسلام كهزات الزلازل تسير في مناطق معينة وتنقل في دوائر محدودة ولا يزال مؤرخو الآداب الصينية يذكرون نهضة لحول شعرائهم في القرنين التاسع والعاشر للمسيح في عهد امبراطورهم ابن السماء « تنغ » واشتغل اليابانيون في ذلك العصر أيضاً بهذيب اللغة اليابانية وتنظيم الآداب الاجتماعية وظهرت فيهم عبقرية الفنون ، فكان منهم الشعراء والأدياء والمصورون والمثالون

وهكذا ما فتى المشرقان الأقصى والأدنى يتأثران بحركة النهضة التي تظهر في احدهما فيكون لها صدى في الآخر ، وما صدق على القرن التاسع المسيحي ، صدق أيضاً على نهضة القرن التاسع عشر في الشرقين الأقصى والأدنى

ومن مميزات هذا العصر العباسي اشتغال الخلفاء والأمراء بالعلم والأدب ، وأخبار المنصور والرشد والمأمون وأقار بهم ووزرائهم وشعرائهم مثلاً كتب الأدب والتاريخ العربي فكان من حياتهم أعظم دافع لاشتغال الرعية بطلب العلم والنموغ فيه

ومن مفاخر هذا العهد اطلاق الفكر من قيود التقليد حتى تعددت البدع وتفرقت الفرق ، وكثرت النحل ، وكان أكثر الخلفاء تسامحاً في الدين ، المأمون الذي بلغ به تسامحه أنه انتصر للمعتزلة في القول بخلق القرآن ، وكانت الأفكار من حيث الدين مطلقة الحرية لا يكره الرجل على معتقد أو مذهب ، وقد اجتمع ستة اخوة « لأبي جعد » اثنتان منهما يثشيمان ، واثنتان مرجتان ، واثنتان خارجيان وكلهم تحت سقف واحد

أما الخلفاء الذين اهتموا بنقل العلوم الأجنبية أو الدخيلة من اليونانية والفارسية والسريانية والهندية فهم : المنصور وكان اهتمامه بالفلك والطب ، والرشد وقيل في أيامه كتاب « المجسطي » في الرياضيات ، ثم المأمون وهو الذي اهتم بنقل الفلسفة والمنطق بصفة خاصة وسائر العلوم بصفة عامة ، وقد بلغت الكتب التي نقلت في ذلك العصر مئات أكثرها من اليونانية منها :

- ٨ - في الفلسفة والأدب لأفلاطون ١٩ - في الفلسفة والمنطق لأرسطو
- ١٠ - في الطب لأبقراط ٤٨ - في الطب لجالينوس
- ٢٠ - ( وأكثرها في الرياضيات والفلك ) لأقليدس وأرخميدس وبطليموس وغيرهم
- ٢٠ - من الفارسية في التاريخ والأدب
- ٣٠ - من اللغة السنسكريتية في الرياضيات والطب والفلك والأدب
- ٢٠ - عن السريانية والنبطية ، في الفلاحة والزراعة والسحر والطلاسم
- ٢٠ - عن اللاتينية والعبرانية في مختلف العلوم والآداب والفنون
- أما الذين نقلوا تلك العلوم من اللغات الأجنبية الى العربية فهم :
- ١ - آل بنحيشوع من أولاد جرجيوس بن بنحيشوع السرياني النسطوري ، طبيب الخليفة المنصور
- ٢ - آل حنيز سلاله حنين بن اسحاق المبادي شيخ المترجمين ، وهو من نصارى الحيرة
- ٣ - حيشوع الأعمى الدمشقي ابن أخت حنين
- ٤ - قسطا بن لوقا البعلبي من نصارى الشام
- ٥ - آل ماسرجويه اليهودى السرياني ٦ - آل ثابت الحراني من الصائبة
- ٧ - أبو بشر متى بن يونس ٨ - يحيى بن عدى
- ٩ - اسطفان بن بلسي ١٠ - موسى بن خالد
- وهؤلاء نقلوا العلوم من اليونانية والسريانية الى العربية
- أما نقل العلم من الفارسية الى العربية فهم :
- ١ - ابن المقفع ٢ - آل نوبخت ، وكبيرهم نوبخت وابنه الفضل
- ٣ - موسى ويوسف ولدا خالد ٤ - علي بن زياد التميمي
- ٥ - الحسن بن سهل ٦ - البلاذري احمد بن يحيى
- ٧ - اسحاق بن يزيد

ومن الذين نقلوا عن اللغة السنسكريتية :

١ - منكه الهندى ٢ - ابن دهن الهندى

ومن الذين نقلوا من اللغة النبطية :

١ - ابن وحشية ، نقل كتباً كثيرة أهمها كتاب « الفلاحة النبطية »

وظاهر مما تقدم أن المسلمين في عصرهم الذهبي نقلوا الى لسانهم معظم ما كان شائعاً من العلم والفلسفة والطب والفلك والرياضيات والآداب ، واتخذوا عن كل أمة أحسن ما لديها ولكنهم اختاروا من اليونان فلسفتهم وتركوا آدابهم ، وفنونهم لأسباب يطول شرحها ووفيناها حقها من البحث في كتابنا « الشهاب الراصد » ص ١٦٠ وما بعدها عند الكلام على المقارنة بين العرب واليونان والرومان

وقد كانت تلك المؤلفات التى نقلت إلى اللغة العربية هى النواة التى نبتت ونمت ثم ازهرت وأثمرت وأنت بأطيب الفوائد للمسلمين وغيرهم ممن اندمجوا في مدينتهم خلال الأربعة عشر قرناً منذ ظهر الاسلام إلى الآن

كان العصر العباسى الأول عصر الفرس وبذر البزور ، فجاء العصر الثانى للحصاد وجنى الثمار ويجدر بنا أن نرد الفضل إلى ذويه ونمترف بسرور وعن طيب خاطر بأن الذين اشتغلوا بنقل العلم والفلسفة في العصر العباسى الأول كان معظمهم من أدباء أهل الكتاب من غير المسلمين فلما تم النقل تقدم المسلمون الى العمل فكان أسبقهم يعقوب ابن اسحق الكندى الذى بدأنا بترجمته في مفتتح هذا السفر الضئيل وهو من أبناء القرن الثالث الهجرى

ومن عجيب الاتفاق أن هذا العصر العباسى الثانى كان زمنه مائة سنة كسابقه تبيداً بآخر الثلث الأول من القرن الثالث الهجرى وتنتهى بانتهاء الثلث الأول من القرن الرابع الهجرى . ثم بدأ العصر العباسى الثالث ( ٣٣٤ - ٤٧٤ هـ ) وهو عصر ابن سينا واخوان الصفا والغزالى .

وفي العصر العباسى الرابع انتقلت تلك العلوم الدخيلة إلى بلاد الأندلس وذلك بعد ظهور رسائل اخوان الصفا بمائة عام ، وكان الفضل في ذلك لأبي الحكم عمرو بن

عبد الرحمن الأكرماني القرطبي الذي رحل من الأندلس إلى المشرق في طلب العلم وعا إلى بلاده حاملاً نسخة من تلك الرسائل ، فتعلق الأندلسيون بالفلسفة وأحبوها واستقرت في درسها وقامى بعضهم الشدائد في سبيلها كما هو مفصل في كلامنا على ابن رشد وفي تلك البلاد ظهر ابن باجه ، وابن طفيل ، وابن رشد ، وابن خلدون وغيرهم من الفلاسفة والحكام والأطباء والرياضيين والفلكيين والكيميائيين ممن ملأت شهرتهم الحافضين وباتقضاء دولة الإسلام في الأندلس قضى على الفلسفة أيضاً ولم تبق لها بعد في ممالك الإسلام قائمة إلى أن ظهر محمد جمال الدين الحسيني الأفغاني المتوفى في آخر القرن الماضي وما هو جدير بالذكر أن ظهور الفلسفة ونموها كان تابعاً لقوة الدين الاسلامي وشد بأسه وسعة انتشاره ، فلما ضعفت العقائد الدينية ضعفت المباحث العقلية التي كانت تستدعيها تلك العقائد ، فكأن دين الاسلام بضد غيره من الأديان ، كان ينفذ الفلسفة ويقويها ويشد أزرها وقد لاحظ الأستاذ « رينان » في بعض مؤلفاته هذه الظاهرة العجيبة وهي هبوط الفلسفة في أوروبا كلما قويت شوكة الدين ، وانتعاش الفلسفة بعد ذلك عقيب تدهور العقائد الدينية في أوروبا .

فان الفلسفة الأوروبية الحديثة لم تر نور الشمس إلا في القرن السابع عشر ومن بعد أن تحللت قيود المسيحية السمحاء واندثرت معالم المظالم التي كانت تمنحز للقضاء على كل مفكر حر وما حدث في اسبانيا عن يد محاكم التفتيش وفي ايطاليا ضد « جاليليه » وأمثاله ، بل في سويسرا البروتستانتية حيث أمر « كالفن » الشهير بأحراق واعدا العالم « ميشيل سرفيه » بعد طول التعذيب والسجن . وكانت جريمته في نظر « كالفن » انه سبق « هارفي » الانجليزى الى اكتشاف الدورة الدموية في جسم الانسان

فظن « كالفن » أن في ذلك ما يخالف الدين فنكل به ما شاء تساعده ( ٢١ ) وما يجد أبناء الأجيال الحاضرة وسيلة للتكفير عن ذنب أمامهم الورع « كالفن » سوى نصب تمثال من المرمز في قرية ( انماس ) على أبواب جنيف يمثل ذلك العالم الطبيعي « ميشيل سرفيه » مقيداً بسلاسل السجن ومتدحراً بتياب بالية وقد دب في كيانه البدني ديبس التحول والهزال بعد أن أصبح فريسة لليأس ، والألم ولقطات القمل !



لقد كانت الفلسفة من قديم الزمان مقيدة بالنظم التي وضعها المعلم الأول « أرسطو »  
وهي : المنطق ، والأخلاق ، والالهيات وما زالت كذلك الى أن ظهر « ديكارت »  
فشاد بناء الفلسفة الحديثة على قاعدة البحث بطريق افتراض الشك للوصول الى  
البقين ثم توسع في تطبيق تلك القاعدة « هيوم » الانجليزى و « كانت » الألمانى  
و « سبينوزا » الهولاندى

ومنذ القرن التاسع عشر ظهرت تيارات جديدة للفلسفة فى ألمانيا بدأها « شوپنهاور »  
متأثراً بأفكار أستاذه وصديق أسرته « جوته » وانتهت « برادرليك نيتشه » الذى  
خرج بالفلسفة عن الدروب المطروقة وتغلغل بها فى سبل حديثة الاكتشاف للفكر  
البشرى ، وتلاه فى فرنسا « برجسون » صاحب المذهب الافتشارى ( Intuition )  
ولا تزال الفلسفة الأوروبية الحديثة واقفة عند هذا الحد الى أن يأتى لها من يأخذ بيدها  
ويفسح لها مجالاً جديداً بعد أن ينتشلها من وهدة السقوط الذى أدركها فى العشرين  
سنة الأخيرة ، إذ عدت عليها عواذى المذاهب المادية واستغرقت شهوات البشر ،  
من طموح الى السيادة وطمع فى السعادة ، جميع قوى الانسان وسدت عليه مسالك  
الفكر الصحيح وانشبت أظفارها بمواهب العقل السليم

فلا عجب اذا ألحت بنا الحاجة ونحن فى القرن الرابع عشر الهجرى ، وهو شبابه بقرن  
نهضة احياء العلوم والآداب بأوروبا بعد انقشاع ظلمات القرون الوسطى ، الى نشر  
« تاريخ فلاسفة الاسلام » وشرح مبادئهم لعل فى هذا التحريك ايضاً وانعاشاً بعد  
الرقاد الطويل الذى استولى على المفكرين فى الاسلام من عهد ابن رشد الى وقتنا هذا

محمد لطفي محمد

عن « بيت يحى وزكريا » بواحة عين شمسن



## ١ - الكندي

أبو يوسف يعقوب بن اسحق الكندي ، فيلسوف العرب ، وأحد أبناء ملوكها ، فرع الدوحة الكندية ، وسليل أمراء الجزيرة العربية : كان أبوه اسحق بن الصباح أميراً على الكوفة لعهد ثلاثة من خلفاء العباسيين ، المهدي والمهدي والرشد ، وتنتهي سلسلة أجداده لدى يعرب بن قحطان ، وبينهم الأشعث بن قيس من أصحاب النبي (ص) وكان قبل ذلك ملكاً على كندة كما كان أبوه ، ومن أجداد الكندي معدى كرب وكان ملكاً في حضرموت كأبيه . ومعظم أجداد الكندي ملوك بالمشر واليمامة والبحرين .

لم يذكر مؤرخو العرب تاريخ ميلاد الكندي ووفاته بالدقة ، ولم يذهبوا الى أكثر من أنه من أهل القرن الثالث للهجرة ولكن طليين غريين حققا ذلك فذكر فلوجل أن الكندي عاش في النصف الأول من القرن العاشر للميلاد ، ومات بعد عام ٨٦١ م . وذكر العلامة ناجي الايطالي أحد أساتذة الفلسفة بروما ، المتوفى في أواخر القرن التاسع عشر وكان ممن عونا بتاريخ الفلسفة العربية ، ونشر كتباً للكندي باللاتينية أن وفاته كانت عام ٢٥٨ هجرية أي ٨٧٣ مسيحية ، وثبت أنه كان حياً برزق عام ١٩٨ هجرية فكانه عمر نحو سبعين عاماً

قال سليمان بن حسان ( وهو ابن جلعج الأندلسي ) إن الكندي كان بصرياً ، وكانت له بالبصرة ضيعة نزل بها ثم انتقل الى بغداد ، وتخرج في مدارسها بعد مدارس البصرة ، وكان عاكاً بالطب والفلسفة وعلم الحساب والمنطق وتآليف اللحون والهندسة وطبائع الأعداد وعلم النجوم ، وقيل إنه كان يملك جانباً من علوم الاغريق والفرس ويعرف حكمة الهندود ، وكان كذلك ملكاً باحدى الفنتين الأجنبيةتين اللاتينتين لذلك العهد وهما اليونانية والسريانية ، لأجل هذا ندبه المأمون فيمن ندب من الحكماء الى ترجمة مؤلفات ارسطو وغيره من فلاسفة اليونان

وقال سليمان بن حسان إنه لم يكن في الاسلام فيلسوف غيره ! ولعله يقصد بذلك الى أنه أول فلاسفة الاسلام . ثم ان الكندى احتذى في تأليفه حذو ارسطو ، وفسر من كتب الفلسفة الكثير ، وأوضح منها المشكل ، ولخص المستصعب وبسط العويص ، وهذا لعلوكبه في الترجمة فقد ذكر شاذان في المذكرات عن أبي معشر ، المشهور عند المصريين بكتاب في التنجيم « ان حذاق التراجمة في الاسلام أربعة بينهم يعقوب بن اسحق الكندى »

يبد أن بعض معاصريه تلموا عليه إما حسداً وإما غير ذلك ، ومنهم القاضي ابو القاسم ساعد بن أحمد القرطبي ، قال في « كتاب طبقات الأمم » عند الكلام على كتب الكندى في المنطق انها « نفقت عند الناس ففاقاً عاماً وقلما ينتفع بها في العلوم ، لأنها خالية من صناعة التحليل التي لا سبيل الى معرفة الحق من الباطل في كل مطلوب الا بها وأما صناعة التركيب وهي التي قصد يعقوب في كتبه هذه اليها فلا ينتفع بها الا من كانت عنده مقدمات عديدة فيثبت عليها التركيب . ومقدمات كل مطلوب لا توجد الا بصناعة التحليل ولا أدري ما حل يعقوب على الاضراب عن هذه الصناعة الجليلة هل جعل مقدارها أو ضن على الناس بكشفها وأى هذين كان فهو نقص فيه وله بعد هذا رسائل كثيرة في علوم جمة فيها آثار فاسدة ومذاهب بعيدة عن الحقيقة » اهـ .

وتحامل القاضي القرطبي ظاهر على أن هذا لم يكن رأى علماء الافرنج في الكندى فقد عده غلبوم كردانو الايطالى المتوفى سنة ١٥٧٦ ، بين الاثنى عشر عبقرى الذين ذكر أنهم أهل الطراز الأول في الذكاء والعلم لم يخرج للناس سواهم منذ بداية العالم الى نهاية القرن السادس عشر للمسيح . وقال روجربا كون وهو قس انجليزى من أهل القرن الثالث عشر للمسيح ، ومن مشاهير القرون الوسطى « إن الكندى والحسن ابن الهيثم في الصف الأول مع بطليموس لاشتهاره بما دونه في علم المراتبات ، وقد قل بعض رسائله في هذا الباب جيراندى كرىموتا »

على أن مؤلفات الكندى الفلسفية ، وشروحه لحكمة ارسطو وهي أول ما دونه

العرب في هذا ، نادرة الذكر في كتبهم التي وقعت لنا ، ونذكر بين مؤلفاته كتاباً في قصد  
 ارسطوطاليس في المقولات وآخر في ترتيب مصنفات ارسطو . وذكر له ابن أبي اصيصة  
 في طبقات الأطباء رسالة « في كمية كتب ارسطو وما يحتاج اليه في تحصيل علم الفلسفة  
 مما لا غنى في ذلك عنه وفي ترتيبها واغراضها فيها » وكتاب في قصد ارسطوطاليس في  
 المقولات والموضوعة لها . رسالته الكبرى في مقياسه العلمي . ومن كتب ارسطو كتاب  
 اتلوجيا ، وهو « قول على الربوبية » تفسير فارفور يوس الصوري ونقله الى العربية عبد المسيح  
 ابن عبدالله ناعمة الحمصي ، وأصلحه لأحمد بن المعتصم بالله ابو يوسف يعقوب بن اسحق  
 الكندي وطبع ببرلين عام ١٨٨٢

أسلفنا أن الكندي في طليعة من شرحوا ارسطو ولكن ابن سينا خلفه وتفوق عليه .  
 وذكر ابن جلجل انه لم يكن بين فلاسفة الاسلام ( كتب هذا بعد وفاة الفارابي ) من  
 اقتنى آثار ارسطو بأدق مما اقتفاه الكندي

أما تأليف الكندي فتكاد تشمل سائر العلوم ، فقد دوّن كتباً في الفلسفة وعلم  
 السياسة والأخلاق ، والارتماطيقى وعلم الكريات والموسيقى والفلك والجغرافيا والهندسة  
 ونظام الكون والتنجيم ، والطب والنفسانيات والاباديات والمساكن ألف فيه رسالته  
 الكبرى ورسالة في الربيع المسكون وعلم المعادن وفيه رسالة في أنواع الجواهر والأشياء  
 ورسالة في نعت الحجارة والجواهر ومعادنها وجيدها وورديتها وأثمانها ورسالة في تلويح  
 الزجاج وأخرى في أنواع الحديد والسيوف وجيدها ومواضع انتسابها . وألف في الكيمياء  
 رسالة في المعطر وأنواعه ورسالة في كيمياء المعطر . وأخرى في التنبيه على خدع الكيمائيين  
 ورسالة في الطبيعة ورسالة في الأجرام النائية في الماء ورسالة في الأجرام الهابطة ورسالة  
 في عمل المرايا المحرقة . وله كتب خطية في مكاتب أوروبا ذكرها بروكلمان في فهرسته .  
 بيد أن الناظر في مؤلفات الكندي يرى انها لم تخرج عن حد العقلانيات ، وأخبرنا العلامة  
 سنبلانا أستاذ تاريخ الفلسفة بالجامعة المصرية في عام ١٩١١ « ان الينونانجي الذي سلف  
 ذكره نشر في عام ١٨٩٧ خمس رسائل فلسفية للكندي أولاهها في ماهية العقل ونشرت  
 ترجمتها باللاتينية »

وليس بين مؤلفات الكندي شيء في الدين ، بل انه اشتهر برأى خاص في « واجب الوجود » خالفة فيه المتشددون من أهل عصره ، وأخذوا عليه رأيه المذكور الذي أودعه رسالة التوحيد . وقد روى عبد اللطيف البغدادي أحد أطباء العرب ، ومؤلف « كتاب أخبار مصر » وهو من أهل القرن الثاني عشر ومن الفقهاء المتعصبين ، انه كتب رسالة ضمنها بحثاً في حقيقة واجب الوجود وما ينبغي نحوه ذاته العلية وان غايته من تدوينها قرض مادونه الكندي من قبل في « رسالة التوحيد » . وروى كاتب « مقالة الكندي » في دائرة المعارف البريطانية « انه كان أول الثائرين على الاسلام » يقصد المتبدعين . ولكن في هذا مقالة قد سبقه كثير من المعتزلة ، كواصل بن عطاء في أوائل القرن الثاني وعمر بن عبيد والنظام تلميذ ابن الهيثم والجاحظ تلميذه وكلهم سبقوه . على أن خصوم الكندي لم يأخذوا عليه إلا قوله « بوحدة واجب الوجود وبساطة ذاته العلية » وان هذا القول ارسطو محض ومعناه أن القائلين به لا يمتزجون لواجب الوجود بصفة مطلقة ، والصفات المطلقة هي الميزة عن الذات ، وكان ارسطو حقيقة ينكر الصفات ويقول بأنها والذات شيء واحد ، وهذا القصد من قولهم ببساطة واجب الوجود

على أن المعتزلة والسنيين متفقون في جوهر هذه المسألة . فان المعتزلة تقول « ان الله عليم بذاته خبير بذاته قادر بذاته » أي يعلم ويقدر دون الاحتياج الى صفة . أما الصفاتية وهم جمهور المسلمين فيقولون « بأن الله عليم بالعلم أي بصفة اسمها العالم وقادر بالقدرة أي بصفة اسمها القادر » وان هذه الصفات ليست منفصلة عن الذات ، لأنها لو انفصلت لاداءوا الى رأى المعتزلة وقد يشركون . وحجة المعتزلة فيما سبق بيانه أن القول بالصفات يثبت ثلاثة عشر قديماً ( الصفات المشهورة ثلاث عشرة خمس سلبية وواحدة نفسية وسبع معان ) . على ان المعتزلة اذا سئلوا قالوا إن الله قادر فهم متفقون وجمهور المسلمين في الجوهر كما أسلفنا

أول أعداء الكندي من معاصريه أبو معشر . روى ابن النديم البغدادي انكاتب المعروف بابن أبي يعقوب في كتاب الفهرست « أن أبا معشر وهو جعفر بن محمد البلخي

من أصحاب الحديث أولاً وكان منزله في الجانب الغربي بياب خراسان ببغداد، وكان يضاهن الكندى ويفرى به العامة، ويشنع عليه لأخذه بعلوم الفلاسفة فلما رأى الكندى منه ذلك أراد أن يقطع عن نفسه شره بما ينفع أبا معشر ولا يضره، فدرس عليه من حسن له النظر في علم الحساب والهندسة فاشتغل بهما، ولكنه لم يوفق فيهما فعدل عنهما إلى علم أحكام النجوم فاقطع شره عن الكندى بنظره في هذا العلم وقد تعلم علم أحكام النجوم بعد سبع وأربعين سنة من عمره « وأمسى من تلاميذ الفيلسوف بعد أن كان ألد أعدائه !

وروى أبو جعفر بن يوسف في كتابه « حسن العقبى » عن أبي كامل شجاع بن الحاسب « أنه كان لمهد المتوكل اخوان شريان محمد واحد ابنا موسى بن شاكر، وكان هذان الشقيان يكيدان لكل من ذكر بالندم في علم أو معرفة، فلما ذاع فضل الكندى غاظهما ذلك وأرادا الإيقعة به لدى المتوكل وكان للكندى نصير في بلاط الخليفة، وهو سند ابن على فباعده عن المتوكل واشخصاه إلى مدينة السلام، فلما خلاهما الجودبرا على الكندى مكيدة فضربه المتوكل ووجها إلى داره فأخذ كتيبه بأسرها وأفرداها في خزانة سميت « الكندية »

وقد ردت له هذه الكتب بخبر غريب وهو أن الشقيين الشقيين كانا يعملان للإفراء بالمتوكل وإبعاد أهل الفضل عنه، والحصول على ما يستطيمان من المال فكشف أمرهما في حجر التهر المعروف بالجعفرى فانهما استندا حفره إلى مهندس معرفته أوفى من توفيقه، فنلط في فوهة التهر، وأتلفا جملة من مال المتوكل فأقسم أن يصلبهما على شاطئه ان كان ما بلفه عن التلطف حقاً، فتوسلا إلى سند بن على الذى ماتركا شيئاً من سوء القول إلا ذكره عند المتوكل به فقال لهما سند بشم أهل الفضل « إنكما لتعلمان ما بينى وبين الكندى من العداوة والمباعدة ولكن الحق أولى ما أتبعه، والله لا ذكرتكما عند المتوكل بصالحه حتى تردا عليه كتيبه ! » فتقدم محمد بن موسى في حمل الكتب اليه وأخذ خطه باستيقاظها، فوردت رقعة الكندى بتسلها عن آخرها، وقال سند للمتوكل أنهما ما غلطا

لينقذهما من العقاب ومات المتوكل بعد ذلك بشهرين قبل أن يظهر غلط الحفر في النهر  
تعود مترجمو الحكماء رواية بعض أقوالهم في الحكمة العامة للاستدلال على آرائهم  
ويغلب أن يكون المقول من الحكم الفاتحة على ألسنة الأدباء ذكرت للاسهاب ، أو  
دُبِّت على الرواة قد قرأت حكماً نسبت لسقراط ، وقرأتها بعينها منسوبة لكونفوشيوس  
ولقمان وغيرهما ، ومثل هذا كثير ولا أظن أنه يؤخذ به في تقدير المنسوب إليه أو في  
الحكم عليه

والأقوال المروية عن الكندي تنقسم من حيث شكلها قسمين نثرًا وشعرًا ، والنثر في  
ثلاثة أمور : الأول نصيحة للطبيب ، والثاني في الحث على التواضع ، والثالث في التحذير  
من الأقارب . ورويت عنه سبعة أبيات من الشعر رواها العسكري في كتاب الحكم  
والأمثال وهي :

اناف الذنابي على الارؤس      ففض جفونك أو تكس  
وضائل سوادك واقبض يديك      وفي عقر بيتك فاستجلس  
وعند مليكك فابغ المأو      وبالوحدة اليوم فاستأنس  
فان النقي في قلوب الرجال      وان التعرز بالأنفس  
وكان ترى من أخى عسرة      غنى وذى ثروة مفلس  
ومن قلتم شخصه ميت      على أنه بعد لم يرمس  
فان تطعم النفس ما تشتهي      تيك جميع الذى تحتسى

وعندى أن هذه الأبيات تدل على حالة نفسية حزينة تدنى هذا الفيلسوف العربي  
القديم من شوبهور . ولا غرابة إذا كان الحزن ميزة الحكماء فهو كما قال زيار في كتابه  
عن تاريخ فلاسفة اليونان « علامة الأمم المفكرة »

قال في وصيته « ليتق الله تعالى المتطبب ولا يخاطر فليس عن الأنفس عوض ! » .  
وقال « كما يحب أن يقال أنه كان سبب طافية الليل وبرئه ، كذلك فليحذر أن يقال أنه  
كان سبب تله وموته » وكان رحمه الله طيبًا ونصحه صالح لكل زمان !



« الماقل يظن أن فوق علمه علماً فهو أبداً يتواضع لتلك الزيادة والجاهل يظن أنه قد تنهى فتنة النفوس لذلك » قللاً عن كتاب المقدمات لابن محتويه .

قال الكندى يوصى ولده « يا بنى الأب رب والأخ فخر والعلم غم والحال وبال والولد كمد والأقارب عقارب »

وهذا من وصيته لابنه أيضاً « قول « لا » يصرف البلا وقول « نعم » يزيل النعم وسماع الفناء برسام حاد لأن الانسان يسمع فيطرب وينفق فيسرف فيفتقر فيغم فيعتل فيموت »

« الدينار محوم فان صرفته مات ! والدرهم محبوب فان أخرجه فرأى الناس مخزاة فخذ شئهم واحفظ شئتك ! ولا تقبل من قال اليمين الفاجرة فانها تدع الديار بلاقع !



## ﴿ إيضاح عن الكندى ﴾

( ١ )

لا يوجد أدب بلغة أغزر مادة من الأدب العربى ، ولا أبعد عنه مدى ولا أعمق غوراً ولا أشهى ثمراً وأكثر نفعاً ، ولكنه لسوء حظ عشاقه وهواته والمشتغلين به محدود الفائدة لطلابه ، وقد يتعجب القارئ لهذا التناقض ولكن تلك البهشة تزول اذا علم أن المؤلف أو الباحث قد يعصرف أياً ما فى التقريب عن مبحث يريده وقد يقرأ مائة صفحة قبل أن يمر بسطرين لهما مساس بمبحثه ، فقد منح الله كتاب العرب وادبهم من سعة الاطلاع وحب الاستطرد والتعلق بأسباب الاسباب والتطويل ، ما يجعل بعضهم ينتهى من مؤلفه قبل أن يصل الى بداية الموضوع الذى نذب نفسه لدرسه ، أو الكتابة فيه ، ولم يسلم من فضلاء الأدباء الا العدد القليل ممن صحت عقولهم وعزائمهم وتمكنوا من كبح جماح نفوسهم لدى استهواء الاستطرد مثل الجاحظ على أن أمثال الجاحظ قليلون . أما سوام فيجملون كتب التاريخ موسوعات لفنون الأدب وعلوم النبات والحيوان والطب والتنجيم ، ويندر أن لا يفرّدوا فى كل فصل من فصولها باباً للنحو والصرف والبيان !

وما يجب له أن الكتاب الذين قطعوا أنفسهم لتدوين تراجم العظماء والفلاسفة والشعراء لم ينصوا قط بوصف معاشهم وأخلاقهم وأطوارهم وأحوالهم النفسية كما فعل اليونان وكما يفعل الاوربيون فى هذا الزمان . وقد يكتفى بعضهم بذكر مؤلفاتهم ، وسننى ميلادهم ووفاتهم وقد لا يذكر ذلك على التحقيق الا فى بعض الأحوال دون غيرها . ومن غرائب هذا الباب أن لا يذكر مؤرخو حياة المتنبي الا أنه مدح سيف الدولة وهجا كافوراً وقتل بمكان قفر ، ولا يوجد فى سيرته خاصة إلا رسالة ضئيلة طبعت على هامش شرح العكبرى لديوان هذا الفحل ، وهو شرح مطول فى جزئين ضخمين يبدأ فى تفسير كل بيت من أبياته بالاعراب والتحليل والصرف والنحو والغريب من الألفاظ

وما ذكره المؤرخون عن ابن تيمية وهو أعظم أئمة المجتهدين المصلحين أمثال ملازمين لوثيروس وكالفين فى الغرب « انه مات من قطعة هريسة ازدردها » . . . . .

وغنى عن البيان بعد ما تقدم أن من يريد أن يكتب صفحة صحيحة عن عظيم عربى يعرض نفسه لأنواع المشاق والمتاعب . ويحسن بي ذكر ما قاله لى الصلابة سائتيلانا استاذ تاريخ المذاهب الفلسفية فى الجامعة المصرية عام ١٩١١ عند الكلام على تراجم فلاسفة الاسلام من أنه قد يقرأ الكتاب ذا الصفحات العديدة دون أن يتمكن من تدوين سطر

واحد . وروى لي الأستاذ ادوار لامبير استاذ الحقوق بمدرسة ليون الجامعة أن جولد زهر أحد علماء المشرقيات الغوسيين قضى أكثر من عشر سنين في تأليف كتابه « في السنة الحمديدية » وذلك لتشتت المواد وصعوبة الوصول إلى ما كان يريد جمعه من الأخبار والروايات والأسانيد .

## ( ٢ )

لا يمكن تصوير الكندي تصويراً معنوياً أو خلقياً ينطبق على الحقيقة انطباقاً تاماً ، لأنه لم يترك كتاباً ولا رسالة في ترجمة حاله ولأن المؤرخين لم يذكروا عنه إلا أموراً مبتذلة ، ولكن بعض مؤلفاته وبعض أقواله وحال مصر الذي عاش فيه قد تساعد في مجموعها الباحث المدقق ، في الوصول إلى الوقوف على ما يقرب من الحقيقة من شؤونه .

فما يذكر عنه وله شأن في هذا المعنى أن الكندي عمر طويلاً ويصح القول بأنه سائر القرن التاسع المسيحي ، وهو من أهل المئة الثالثة الهجرية . والفضل في تحقيق ذلك راجع إلى عالين غربيين هما فلوجل وناجي أما مؤرخو العرب وفي مقدمتهم المسعودي فلم يذكروا عن ميلاده ووفاته شيئاً بالتحقيق أو ما يشابهه لأن الكندي توفي سبيداً عن بلاط المتوكل ، وقد ردت هذه العزلة إلى الحول الذي يشمل سائر الأحياء في الارستوقراطيات الشرقية التي لا يظهر فيها إلا كل من له علاقة مباشرة أو غير مباشرة بولي الأمر في زمنه ويستنتج من أقوال هذين العالين الغربيين فيما سبق أن الكندي عاش نحو سبعين عاماً وهذا يدل على اعتداله في عيشته واستقامته في أمور حياته الدنيوية ، وعلى قوة بنيته الأصلية .

ويؤخذ من أخباره أنه نشأ وترعرع في كنف الخلفاء العباسيين فقد كان أبوه أميراً على الكوفة لعهد ثلاثة من خلفاء العباسيين فلما نبت يعقوب لجأ إلى قصور الخلفاء . وقد عاش الكندي كأبيه في ظل ثلاثة من الخلفاء العباسيين وهم المأمون والمتصم والمتوكل وأولهم أعظمهم وقد مرّج الكندي في كنفه ونال من حظوته ما ناله أمثاله العلماء ، وكان المأمون أوسع الخلفاء العباسيين صبراً للحكام وأرحمهم جانباً وأقلهم تشدداً وتمصباً

وقد نذب فيمن تدبوا لتقل العلوم من اليونانية والسريانية إلى العربية ، وكان كذلك ينتاب الخلفاء في التطبيب ويخدمهم في التوقيعات الفلكية دون التنجيم فإنه كان يفضيه وينفر الناس منه وله مع ابن معشر الشهير حديث طويل أتينا عليه في ص ٧ وقد عاش أبو يوسف معظم أيامه عيشة هنية في ظلال دواوين الحكومة العباسية لعهده المأمون

والمعتصم فتفرغ للدرس فلسفة أرسطو ، وأخذ في شرحها والتعليق عليها . فصصحت تلك الفلسفة الاغريقية نظره في الاشياء وشجنت من ذهنه ووسعت دائرة معارفه وفكره وكانت المئة الثالثة الهجرية حافلة بفضلاء المعتزلة وأكابر علماء الكلام والمجتهدين وأحرار الفكر ، وقد رمام بعض المغالين بالاحاد أمثال النظام والجاحظ وواصل بن عطاء وغيرهم ممن حفل بذكرهم كتابا « الملل والنحل » و « الفرق بين الفرق » للشهرستاني والبندادى وغيرهما ، ولم يكن للكندى بد من الاحتكاك بهم والأخذ عنهم والاستنارة بأفكارهم ، فأدخل في كتبه ما شاء العقل الراجح والبصيرة المنورة ، مما أخذ عليه الجهال والنوكى فوشوا به عند المتوكل ، وكان المتوكل متسرعاً فنقم على الكندى ولم يرع خدمته له ولأسلافه من قبل ونكبه في حقوقه وكتبه .

## ( ٣ )

يبد أن الكندى على عظم علمه واتساع نطاق معارفه وغزارة مادته وتعدد تواليفه وتصانيفه وسبقه سواء من العرب الى درس أرسطو وترجمة كتبه ، لم يكن عبقرى بالمعنى الصحيح على الرغم مما ذكره غليوم كردانولانه لم يكن له مبدأ فلسفى خاص به بل كان مصنفاً يعمم العلم وينشره بشرح أمهات الكتب والتعليق عليها وإدخال مذهب أتباع فيثاغورس وأرسطو في كتبه . فكان اذن عالماً ذا مواهب جمّة لم تبلغ به سميت الذكاء الانسانى ولم تنزل به الى مستوى العلماء المتوسطين وكانت له في الطب والرياضيات عصمة عن الخرافات والتدجيل

فن فضائله أنه نهى عن الاشتغال بالكيمياء للحصول على الذهب ، ودم ذلك وبين أنه عبث وتضييع للعمر والعقل والمال ، وقد سبق ابن سينا في هذا السبيل وكان أشرف مبدأ وأسمى غرضاً لأن ابن سينا ختم كتبه بالكيمياء فاعتربها غيره . ومنهم عبد اللطيف البندادى الذى لم يبق لابن سينا كرامة لانه غرر به واستهواه بكتبه للاشتغال « بالصنعة » . وعبد اللطيف أحد أطباء العرب ومؤرخهم ساح في أواخر المائة السادسة للهجرة وألف رسالة في الرد على الكندى في بعض مسائل التوحيد مع أن الكندى كان أصديق ايماناً واكبر فضيلة واكثر قناعة وتمسكاً من ذلك « التيس الملتجى » الذى وصم الاسلام والمسلمين باحراق مكتبة الاسكندرية (راجع كتابه مختصر تاريخ مصر طبع اكسفورد عام ١٨٠٠ صفحة ١١٤) وقد ثبت كذبه ونفى علماء الأفرنج هذه الوصمة عن العرب والاسلام

ومما يذكر عن الكندي أنه كان يجيلا الى درجة الشح وله في ذلك أقوال مأثورة رواها عنه ابن أبي أصيبعة وهو مؤرخ مشهور برواية حكم ونبذ مسجوعة عن كل حكيم ترجمه . أما البخل أو التشدد في نفقة المال فسجية مظلم الادباء والعلماء في الشرق والغرب ولهم في ذلك أخبار ونوادر . وقد ذكر ذلك تزييت الانجليزى مؤلف كتاب « العبقريه والجنون » وقال ان بحل العلماء من الأمراض النفسية اللاصقة بالنبوغ . أما عن انقطاع الكندي عن الناس واتزواته وزهده فقد تكون من عواقب نكبته التي أصابه بها المتوكل ومما قاساه من الاضطهاد في محنته .



## بيان مؤلفات الكندى

الموجودة الى الآن فى عالم الآداب

مخطوطة أو مطبوعة

ذكر صاحب الفهرست كتب الكندى فاذا هي كما يأتى :

فلسفة	٢٢ كتابا	حساب	١١ كتابا
نجوم	» ١٩	هندسة	» ٢٣
فلك	» ١٦	طب	» ٢٢
جدل	» ١٧	سياسة	» ١٢
احداث	» ١٤	طبيعات	» ٣٣
الكريات	» ٨ كتب	منطق	» ٩ كتب
موسيقى	» ٧	احكام	» ١٠
نفس	» ٥	اباد	» ٨
تقدمة المعرفة	» ٥	المجموع	» ٢٣١ كتابا

أما الباقي من كتب الكندى الى الآن فثمانية وهي :

١ - كتاب فى الاهيات ارسطو أو كلام فى الربوية ، مترجم عن فيلسوف اليونان  
ومنه نسخة خطية ببرلين

٢ - رسالة فى الموسيقى

٣ - رسالة فى معرفة قوى الاحوية المركبة بمكتبة منشئ ، وترجمتها اللاتينية مطبوعة

٤ - رسالة فى المد والجزر

٥ - علة اللون اللازوردى الذى يرى فى الجو } وكتاها بمكتبة اكسفورد

٦ - ذات الشعبتين وهى آلة فلكية فى ليندن

٧ - اختيارات الايام

٨ - مقالة تحاويل السنين ، فى الاسكوريال وغيرها

## ٢ - الفارابي

هو أبو النصر محمد بن محمد بن أوزلغ بن طرخان ويكتبه القاضى صاعد « اوزلوق » .  
وأبوه محمد بن أوزلغ بن طرخان كان قائد جيش ، وهو فارسي الأصل ، وبلده وسيج  
بمقاطعة قاراب وهو بلد تركي في خراسان . هذا أجمع عليه المؤرخون وذكر منك أن  
بلده اطرار فيما وراء النهر

والفارابي ككثير غيره من المصنفين لا يعرف تاريخ ولادته . توفي في الثمانين من  
عمره في رجب سنة ٣٣٩ ( ديسمبر ٩٥٠ ) فهو من مواليد ٢٦٠ هجرية ، قرنا هذا  
التاريخ افتراضا . ولا نعلمه بعيدا عن الحقيقة

### تاريخ حياته

ذكر ليون افريقى ونقل عنه بروكر في تاريخ الفلاسفة في الجزء الثالث ص ٧١-٧٣  
أمورا كثيرة عن الفارابي . ولكن معظمها مشكوك فيه ، وبعضها من الأساطير الملتفة .  
وردى ابن أبي أصيبعة في عيون الأنباء في ج ٢ ص ١٣٤ « أن الفارابي كان ناطورا  
في بستان في دمشق وكان دائم الاشتغال بالفلسفة وكان قديرا ويستضيء في الليل  
بالقنديل الذي للحارس ثم أنه عظم شأنه » وهذه الرواية لا تقلل من قدر الحكيم  
فقد كان كليات الفيلسوف الرواقى سقاء يوزع الماء لرى البساتين في ضواحي أثينا  
وكان سبينوزا يعيش من صنعة الساعات في هولندا وهكذا الحكماء في كل جيل !

### الخبر اليقين

والذي يعلم يقين عن حياة الفارابي ، انه رحل في صباه من مسقط رأسه الى بغداد  
وهي مركز الحضارة والعلم في عهد العباسيين فتعلم بها ، ثم التحق بمحاشية الأمير  
سيف الدولة أمير حلب وهو بعينه الذي اكرم المنتهى فدحه في معظم شعره والنتهى

أحد معاصري الفارابي وهو كثير الحكمة في قصائده . وصحبه الى دمشق وأقام ببلاطه مدة ثم اعتزل وعاش عيشة الحكماء الى أن توفي . وليس لدينا علم بشأن آخر من الشؤون الشخصية التي عني المؤرخون بتدوينها عن فلاسفة اليونان وفلاسفة أوروبا وليست العبرة في تاريخ الحكماء بأمورهم الخاصة

وقد انتقل من بغداد الى حلب لفتنة حدثت ، ووافته المنية في سياحة من حلب الى دمشق . ولما توفي تزييا سيف الدولة بزي صوفى ( وهو الذى اتخذه الفارابي في آخر أيامه ) ورثاه على قبره ويؤيد هذه الرواية ما نقله ابن أبى أصيبعة من « أن سيف الدولة صلى عليه صلاة الجنازة في خمسة عشر رجلا من خاصته » وروى بعض مؤرخى العرب أنه سافر الى مصر قبل وفاته بسنة ولكن هذا لم يثبت .

### أخلاقه

كان ذكى النفس متجنباً عن الدنيا مقتنعاً منها بما يقوم بأوده ، يسير سيرة الحكماء المتقدمين ، وكان هادئ الطبع حاكفاً على الفلسفة كثير التأمل ، ومن قناعته أنه لم يكن يتناول من سيف الدولة من جملة ما يتم به عليه سوى أربعة دراهم فضة في اليوم يخرجها فيما يحتاجه من ضرورى عيشه ولم يكن معتنياً بهياته « ولا منزل ولا مكسب له وكان يتغذى بماه قلوب الحملان مع الخمر الريحاني . وكان يخرج الى الحراس بالليل يستضيء بمصاييحهم فيما يقرؤه » ( جمال الدين القفطى ص ١٨٨ ) وقد عاش الفارابي في دولة العقل ملكاً وفي العالم المادى مفكوكاً

### تعليمه

أجمع المؤرخون على أن الفارابي تعلم على أستاذ مسيحي اسمه يوحنا بن حيلان ، وهذا الاستاذ تلقى العلم مع ابراهيم المروزي عن رجل من أهل مرو ، لم يحفظ لنا التاريخ اسمه وكما تخرج الفارابي على يوحنا ، تخرج أبو البشر متى على ابراهيم المروزي .



وكان أبو البشر من الذين اشتغلوا بترجمة كتب ارسطو وشرحها ومعاصراً للفارابي  
وكان أسن منه

وروى السجستاني ( تلميذ يحيى بن عدى ) فى تعاليقه ، أن يحيى بن عدى وهو تلميذ  
الفارابي أخبره « ان متى أبا البشر قرأ إيساغوجى على أستاذ مسيحى وقرأ قاطيغوريوس  
( المتولات ) وبارمينياس ( العبارة ) على أستاذ يسى روبيل ، وقرأ كتاب القياس  
على ابن يحيى المروزى » . وهذه الكتب كلها لارسطو ويضمهم من هذه العبارة ان هؤلاء  
الأساتذة كانوا يقرأون هذه الكتب ويدرسونها ، ولما كان أبو البشر متى معاصراً للفارابي  
فلاربيب فى أنه تلقى العلم عليهم . لأن الفارابي لم يكن من الطلاب الذين يقتنعون  
بأستاذ واحد فقد روى « انه كان يجتمع بأبي بكر بن السراج فيقرأ عليه صناعة النحو  
وابن السراج يقرأ عليه صناعة المنطق » . وقالوا انه أثنى العلوم الحكيمه وبرع فى  
العلوم الرياضيه ، وكانت له قوة فى صناعة الطب وعلم بالأمور انكلييه منها ، ولكنه لم يباشر  
أعمالها ولا حاول جزئياتها « عن القاضى صاعد » ونسبوا اليه علم جميع لغات الدنيا وهى  
سبعون لغة ، ولكن المؤكد أنه عرف العربية والفارسيه والتركيه والمرجح أنه عرف  
اليونانيه والسريانيه وهذه خمس لغات كانت فيها الكفايه لعده .

### مكاته فى الفلسفه

انشق حكام العرب فى أواخر القرن الثالث للهجرة فرقين :

الأولى فرقة المتكلمين وكان للكندى الفضل الأكبر فى تمهيد سبيلها فخصصت  
بالاهيات وما وراء الطبيعه وكان ظهورها فى مرو ، وكانت قبل ذلك الانفصال تتبع  
فيثاغورس ، ثم تحت عنه وعن أتباعه وتعلقت بارسطو بعد أن ألهمت تعاليمه ثوب  
مبادئ أفلاطون المستحدثه ( نيوبلاتونيزم ) ، وكانت هذه الفرقة تبحث الأشياء فى  
مبادئها وتتحرى المعنى والفكره والروح ، ولا تصف الله بالحكمة فى الخلق أو بالعله الأولى  
ولكن بأنه واجب الوجود ، وكانت تقدر الأشياء بوجودها ، فتسعى فى اثبات ذلك أولاً .

وكان الفارابي رئيس هذه الفرقة وزعيمها والمقدم فيها واليه المرجع وعليه الاعتماد (راجع نيكولسن « تاريخ أدب العرب »)

أما الفرقة الثانية فهي فلاسفة الطبيعة ، وكان ظهورها بخران والبصرة ، وقصرت بحثها على ظواهر الطبيعة المادية المحسوسة ، مثل تخطيط البلدان وأحوال الشعوب ، ثم تركزت في البحث ولكنها لم تتعد النظر في الأثر الذي تحدثه الأشياء في عالم الحس ثم تجاوزت البحث في ذلك الى النفس والروح فالقوة الالهية فمرقتها « بالعلة الأولى » أو « الخالق الحكيم الظاهرة حكته في مخلوقاته »

وكان أبو بكر محمد بن زكريا الرازي زعيمها ، وقد وردت ترجمته في ابن أبي اصيبعة ص ٣٠٩ ج ١ وكان طبيبا حاذقا وفيلسوفاً طبعياً . فالفرق ظاهر بين الفرقتين ، فالفرقة الثانية التي زعيمها الرازي كانت تبحث فيما هو ظاهر للعيان ولملموس بالحس وتمتنع بصفاته وقوة أثره في غيره من الموجودات

أما الفرقة الأولى فرقة المتكلمين ، التي كان رئيسها الفارابي فكانت تقدر الأشياء بوجودها قسمي في إثبات ذلك الوجود أولاً ، فالفارابي كان إذا زعيم أكبر فرقة فلسفية في عصره .

### فضله على فلسفة أرسطو

سئل أبو النصر « من أعلم أنت أو أرسطو ؟ » فقال « لو أدركته لكنت أكبر تلاميذه » وقال « قرأت السماع لأرسطو أربعين مرة وأرى اني محتاج الى معاودته » ( القفطي ) ويرجع للفارابي الفضل في ضبط وتعيين كتب أرسطو ، وتخليصها من غيرها قبل ترجمتها وشرحها . وله الفضل في أن تلاميذه ورفاقه في الدرس وأحبابه هم الذين تصدوا الى قتل أرسطو الى اللغة العربية . وقد سار من جاءوا بعده على سنته واتبعوا خطه ، وقد بلغت كتب أرسطو متقولة الى اللغات الأوروبية القديمة والحديثة على النسق الذي اختاره الفارابي ، وهالك الترتيب الذي وضعه :

(١) كتب المنطق الثمانية وهي : كاتفورياس (المقولات) ، هرمنطيق (فن التفسير) التحليل الأول ( القياس ) التحليل الثاني ( البرهان ) طويقا ( الجدل ) السفطة البلاغة ، الشعر .

هذه هي الكتب التي وضع لها فارفور يوس (وهو أحد حكماء الاسكندرية وتلميذ پوتين ) مقدمة ايساغو .

(٢) ثم كتب الطبيعيات الثمانية وهي : الطبيعيات ، كتاب السماء والعالم ، التوليد والفساد ، علم الجو ، علم النفس ، الحس والمحسوس ، كتاب النبات ، الحيوان ، ثم الكتب الثلاثة وهي ما وراء الطبيعة ، فالأخلاق ، فالسياسة وكتاب الأخلاق هو الذي نقله الى العربية عن الفرنسية الأستاذ احمد لطفي السيد مدير الجامعة المصرية

هذا هو الوضع الذي عينه الفارابي ، بعد طول الامعان والدرس ، وهو الذي سارت عليه الحكماء من بعده الى وقتنا هذا بفضل الفارابي من هذه الوجهة لا ينكر ولا عجب اذا سمي « المعلم الثاني » ونحن نسميه ارسططاليس العرب

### علوكبه في المنطق

قال القاضي صاعد في التعريف بطبقات الأمم ، ان الفارابي « بذ جميع الفلاسفة في صناعة المنطق وأربى عليهم في التحقيق بها فشرح غامضها وكشف سرها وقرب تناولها وجمع ما يحتاج اليه منها في كتب صحيحة العبارة لطيفة الاشارة منبهة على ما أغضله الكندي وغيره من صناعة التحليل وانحاء التعاليم وأوضح القول فيها عن مواد المنطق الحس وأفاد وجوه الاتفاق بها وعرف طرق استعمالها وكيف تعرف صورة القياس في كل مادة فجاءت كتبه في ذلك الناية الكافية والنهاية الفاضلة » اه كلام صاعد .

والفضل في نبوغ الفارابي في المنطق يرجع الى طريقة بحثه فانه لم يقتصر على تحليل طريقة الفكر بل بين علاقة ذلك بالنحو وبحث في نظرية المعرفة . وقال إن النحو قاصر

على ضبط لسان العرب ، وان المنطق « نحو » يضبط سائر الألسن ويصونها عن الزلل .  
وهذا الذى حذاه الى البحث في المنطق بالتدرج : الفظة ، فالجملة المركبة  
فالخطاب المسهب . وهذه طريقة ابتدعها واليك بيانها بإيجاز :

قسم الفارابى المنطق الى قسمين : وهما التصور والتصديق ، وأدخل فى التصور طائفة  
الأفكار والتعريفات ، وفى التصديق الاستدلال والرأى ، والتصور لا يتحتم فيه الصدق  
أو الكذب . وفى دائرة الأفكار أبسط الأشكال النفسانية وكذلك الصور التى طبعت  
فى ذهن الطفل مثل الضرورى والواقع والممكن . وهذه أمور يمكن لفت عقل الانسان  
اليها ، ولكن لا يمكن شرحها له لما هى عليه من الظهور بالبداهة . وبالتوفيق بين الصور  
والأفكار تنتج الآراء ، والآراء تحتل الصدق والكذب ولأجل الوقوف على أصل  
الرأى لا بد من الاستدلال والتصديق والفروض المدركة وهى واضحة بذاتها مباشرة  
وغير محتاجة الى تأكيد أو اثبات كالبدهييات فى الرياضة . وبعض الأوليات فيما وراء  
الطبيعة والآداب . ونظرية التصديق تتلخص فى الانتقال من المعلوم الثابت الى معرفة  
المجهولات المشكوك فيها

### كتبه الموجودة باللغة العربية

( ١ ) التوفيق بين رأى الحكيمين أفلاطون وارسطو ( مطبوع فى مضمرة غيره )

( ٢ ) فيما ينبغى الاطلاع عليه قبل قراءة ارسطو ، مطبوع أيضاً

( ٣ ) فصوص المسائل . مطبوع

( ٤ ) رسالة فى المنطق ، القول فى شرائط اليقين ، خطية بأوروبا

( ٥ ) رسالة فى القياس ، فصول يحتاج اليها فى صناعة المنطق وهى خمسة فصول ، خطية

( ٦ ) رسالة فى ماهية الروح ، خطية

وهذه الرسالة ورد ذكرها فى ابن أبى أصيبعة ، وأثبت فيها الفارابى وجود الروح وانها

جوهر بسيط ، وانها صورة قادرة على الفهم بدون حاجة الى الاستعانة بالمادة وانها ذات مظاهر ووظائف شتى

ومن مؤلفاته الباقية الى الآن غير هذه الستة ، نحو اثني عشر كتاباً في المنطق متفرقة في مكاتب أوروبا ، بعضها متول الى اللاتينية أو العبرانية ، وأكثرها في الاسكوريال وبعض الترجمات اللاتينية مطبوع في البندقية وغيرها . وثمانية مؤلفات في السياسة والأدب منها :

- ( ١ ) مبادئ آراء أهل المدينة الفاضلة ( طبع ليدن سنة ١٨٩٥ )
- ( ٢ ) احصاء العلوم ، خطية في الاسكوريال ولها ترجمة لاتينية وأخرى عبرية
- ( ٣ ) السياسة المدنية ( بيروت ١٩٠٢ )
- ( ٤ ) تسعة كتب في الرياضيات والكيمياء والموسيقى متفرقة في مكاتب أوروبا والاساتنة مع ترجماتها العبرانية أو اللاتينية
- ( ٥ ) تسعة أخرى في مواضيع مختلفة

### ترتيب مؤلفاته بنوعها

لا يمكن ترتيب مؤلفات الفارابي بحسب تاريخ وضعها ولكن يمكن ترتيبها من حيث نوعها فمؤلفاته في علم الكلام أو مبادئ الفلسفة الطبيعية قد تكون من وضعه في صباه . أو يكون ألفها حبا منه في انتشار الحكمة بين الجمهور ، ولكن مؤلفاته القليلة هي ما كانت خاصة بفلسفة أرسطو شرحا وتفسيرا وتحديدا وقد سمي المعلم الثاني إشارة الى أنه أفضل الحكماء بعد أرسطو الذي كان يسمى المعلم الأول . ويقول الذين عرفوها وخبروها أن الفارابي لم يمحور شيئا من نظريات أرسطو وان الذي وصل منها اليها نادر وقد ورد ذكر جميع مؤلفاته في الففطى ص ١٨٢ وفي طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ١٣٨ وأحصيناها سبعة عشر شرحا وستين كتابا وخمسا وعشرين رسالة وذكر الحاج خليفة في كشف الظنون أن ندره كتبه راجعة الى كثرة ورود ذكرها في كتب ابن سينا

ومن الكتب المنسوبة اليه « احصاء العلوم » وهو كتاب يعده كتاب العرب عظيم الفائدة لاغنى لطلاب العلم عنه ، قال عنه ابن صاعد إنه كتاب شريف في احصاء العلوم والتعريف بأغراضها لم يسبق اليه ولا ذهب أحد مذهبه فيه ، ولا يستغنى طلاب العلوم كلها عن الاهتداء به وتقديم النظر فيه

وتوجد منه نسخة في مكتبة الاسكوريال بمدريد بأسبانيا وصفه « كايبرى » بموسوعات العلوم ولكن هذا الوصف مبالغ فيه لأن ما جاء في الكتاب لا ينطبق على ما يقصد في وقتنا هذا من دائرة المعارف ، أو « المعلقة » كوضع احمد تيمور باشا

ويظن العلامة « منك » أن الرسالة التي نقلت الى اللاتينية منسوبة الى الفارابي باسم « تلخيص سائر العلوم » هي ترجمة موجزة لإحصاء العلوم ومنها نسخة في مكتبة «دى روس» في پارم بإيطاليا ، ونسخة كاملة بين المخطوطات اللاتينية في المكتبة الوطنية بباريس تحت عدد ٤٩ مجموعة ١٤٣ ب ملحق لاتيني

وهذه الرسالة مقسمة الى خمسة أبواب الأول في علوم اللغة والثاني في علم المنطق والثالث في الرياضيات والرابع في الطبيعيات والخامس في الفنون المدنية .

وقد ذكر الفارابي أنواع العلوم المحتوية عليها تلك الأبواب مع تعريفات جليلة ببيان موجز في كل فن .

ومن كتبه أغراض فلسفة أفلاطون ، وفلسفة أرسطو ، وتحليل بعض ما كتبه هذان الحكماء . ولم يصل إلينا شيء من هذا الكتاب أو شيء عنه سوى ما ذكره المؤرخان ابن أبي أصيبعة والقنطري ويظهر مما دوناه أنه كان مقسما الى ثلاثة أقسام الأول مقدمة وهي عبارة عن بيان فروع العلوم الفلسفية وعلاقتها الطبيعية ببعضها البعض وترتيبها الضروري لفهمها حق الفهم .

والقسم الثاني عبارة عن بيان لفلسفة أفلاطون وإيضاح لكتبه والقسم الثالث يشمل تحليلاً مسهباً لفلسفة أرسطو مع تلخيص موجز لكل كتاب من كتبه وتبيين القصد من

وضعه . وقال علماء العرب إنه لا يمكن الطالب أن يفقه معنى كتب أرسطو في التياس إلاّ منه . قال ابن أبي اصيبعة عن هذا الكتاب ما نصه :

« وله كتاب في أغراض فلسفة أفلاطون وأرسطو يشهد له بالبراعة في صناعة الفلسفة ، والتحقق بفنون الحكمة وهو أكبر عون على تعلم طريق النظر وتعرف وجه الطلب أطلع فيه على أسرار العلوم وثمارها علماً و بين كيف التدرج من بعضها الى بعض شيئاً فشيئاً ثم بدأ بفلسفة أفلاطون فعرف بفرضه منها ومضى تأليفه فيها ثم اتبع ذلك بفلسفة أرسطو طاليس فقدم له مقدمة جلية عرف فيها بتدرجه الى فلسفته ثم بدأ بوصف أغراضه في تأليفه المنطقية والطبيعية كتاباً كتاباً حتى انتهى به القول في النسخة الواصلة إلينا الى أول العلم الالهي والاستدلال بالعلم الطبيعي عليه ولا أعلم كتاباً أجدى على طالب الفلسفة منه فإنه يعرف بالمعاني المشتركة لجميع العلوم والمعاني المختصة بعلم علم منها ، ولا سبيل الى فهم معاني قاطيغوريوس وكيف الأرائل الموضوعة لجميع العلوم إلاّ منه » اه كلام ابن أبي اصيبعة

ومن كتبه كتاب في الآداب اسمه « السيرة الفاضلة » . وكتاب في السياسة اسمه « السياسة المدنية » . قال مؤرخو العرب عنهما إن الفارابي ألهم فيهما بمعظم الآراء النافعة في ما وراء الطبيعة حسبما عليها ارسطو وذكر « الستة أركان المجردة » واصفاً ما تستنبطه المادة الكشيفة من تلك الأركان من الترتيب وطريقة الوصول الى العلم . وهاك نص كلام القفطى :

« ثم له بعد هذا في العلم الالهي وفي العلم المدني كتابان لا نظير لهما أحدهما المعروف « بالسياسة المدنية » والآخر المعروف « بالسيرة الفاضلة » عرف فيها بجمل عظيمة من العلم الالهي على مذهب ارسطو طاليس في مبادئ الستة الروحانية ، وكيف يؤخذ عنها الجواهر الجسمانية على ما هي عليه من النظام واتصال الحكمة ، وعرف فيها بمراتب الانسان ، وقواء النفسانية وفرق بين الوحي والفلسفة ، ووصف أصناف المدن الفاضلة وغير الفاضلة واحتياج المدنية الى السيرة الملكية والنواميس النبوية

« ثم أنه أتى على العناصر المختلفة المكونة للطبيعة البشرية وخواص النفس وبين الفرق بين الروح والحكمة ووصف الهيئات المنظمة والجماعات الغير المنظمة وأظهر حاجة المدينة الى حكومة سياسية والى شريعة دينية » هذا ملخص ما ورد فى عيون الأنباء وأخبار الحكماء لابن أبى اصيبعة والتفطى ولا شك عندنا الآن فى أنهما يقصدان بكتاب السياسة المدنية كتاب « المدينة الفاضلة » وقد يكون الفارابى وضع له اسمين كمعادته فى بعض مؤلفاته . فان كتاب السياسة يسمى أيضاً كتاب الموجودات .

أما مبادئ الموجودات الستة أو « الستة أركان المجردة » أو « مبادئ الستة الروحانية » فهى :

١ - المبدأ الالهى أو السبب الأول وهو فرد أى واحد لا يتعدد

٢ - الأسباب الثانوية أو عقول الأجرام السموية

٣ - العقل الفعال

٤ - النفس

٥ - الصورة

٦ - المادة المعنوية .

والمبدأ الأول هو بفرده الأحدية المطلقة وما عداه متعدد والثلاثة المبادئ الأولى ليست أجراماً وليس لأحدها علاقة مباشرة بالأجرام ، والثلاثة الأخيرة ليست بذاتها أجراماً ولكنها متعلقة بها . والأجرام على ستة أنواع : أجرام الدوائر الفلكية والحيوان العاقل ، والحيوان الغير عاقل والنبات والمعادن وتلحق بها العناصر الأربعة ومجموع هذه الأنواع يكون الوجود . وبعد أن أبان الفارابى ما ذكرنا تكلم على ما يستنبط من تلك المبادئ الستة ، الى أن وصل الى الانسان فخص نظام الجماعات البشرية ونسبها الى غاية الوجود الانسانى من حيث القرب والبعد من الكمال الذى هو نهاية كل موجود . وقال انه لا يصل الى درجة الكمال القصوى إلا ذوو الذكاء التام والقادرون على التأثر من العقل الفعال .



## الدرجة القصوى في الكمال

ويشترط أن يكون العقل الفعال قد منح الانسان الدراية الأولية التي يتفاوت الناس ( يتفاوت خواصهم الطبيعية والبدينية ) في الاستعداد للوقوف عليها والمداية بها . وان هؤلاء الذين خطوا الخطوة الأولى وملكوا القدر الضروري من العلم يستطيعون مجدهم ويتأثير العقل الفعال ، أن يصلوا الى أرقى درجات الكمال . وينبغي لهم أن يقفوا معنى درجة الكمال القصوى ، وأن يحصلوها غايتهم ومقصدهم ، وأن يقفوا عليها كدوم وذكاهم وسائر أعالمهم فإذا تيسر لهم ما تقدم وصلوا الى حالة « العقل بالملكة » وهي الدرجة السابقة لدرجة العقل المستفاد ، فإذا بلغوا تلك الدرجة اتصلوا بالعقل الفعال وأصبحوا على أتم ما يكون من الاستعداد لتلقي والالهام . واذا وصل الانسان الى تلك الدرجة يحق أن يقال عنه أنه بلغ درجة الوحي الالهي وانه عادل الأنبياء . ولا يبلغ الانسان هذه الدرجة العليا الا اذا ارتفع كل حجاب بين العقل الفعال وبينه وهذه هي الحالة الوحيدة التي يعترف فيها الفارابي بالوحي وقد خالف بها آراء المتكلمين كما هو ظاهر .

## خلود النفس بالجملة أو وحدة النفوس

يقول الفارابي بعد ذلك من الجلي أن السعادة التي يتمتع بها أهل المدينة تختلف قدرًا ونوعًا تبعًا لدرجة الكمال التي بلغوها في الحياة الاجتماعية التي تتعلق بها درجة السعادة التي ينبغي الوصول اليها . فإذا فازوا بالانفصال عن المادة وروابط الأجسام فقد نجحوا من الطوارئ المرعبة لها الأجسام بطبيعتها ، بحيث لا يصح أن يطلق عليهم لا وصف الحركة ولا صفة السكون بل يقال عنهم ما يقال عما لم يخرج من عالم الغيب . وما توصف به الأجسام لا يجب في حق تلك النفوس الفارقة التي لا يمكن تعيينها بقول فاضل . وذلك لصعوبة احاطة الفكر بالموجودات التي لا هي أجسام ولا علاقة للأجسام بها . واذا حولت أجسامهم الى العدم وخلصت نفوسهم وسعدت بخلفهم رجال غيرهم

في المدينة فيسلكون سبيلهم ويقتدون بسيرتهم الى أن تخلص نفوسهم وتحول أجسامهم الى العدم كما كان من أمر أسلافهم ثم ترتقي تلك النفوس المشابهة وتترج ببعضها البعض . وكلما زاد عدد النفوس الخالصة من أجسادها واندججت كلها تمت سعادتها بحيث يزداد تمتع النفوس السابقة ، كلما لحقتها سواها من نوعها لأن كل نفس اذا فكرت في ذاتها وجوهرها ألت بذوات وجواهر مماثلة لها وهذه الذوات والجواهر تزداد بمرور الأيام كلما تنصفت نفوس حديثة العهد بتلك الوحدة النفسية بالنفوس القديمة . وبذا تزداد سعادة تلك النفوس المتحدة الى اللانهاية . وهذه السعادة هي بعينها التي تكتسبها الأجيال الواحد بعد الآخر وهذا هو النعيم الأبدى والذي يقصد اليه العقل الفعال .... هذا ملخص آراء « المدينة الفاضلة » ويرى اليبب في تلك النبذة التي قد يفيض فيها على البعض ان الفارابي لا يقول بخلود النفوس الا شريطة أن تكون قد وصلت في الحياة الدنيوية الى درجة العقل المستفاد وقد يفسر قوله بما يوافق رأى القائلين بوحدة النفوس وهو مبدأ ابن باجة وابن رشد .

وكتاب « المدينة الفاضلة » طبعه في مصر ( في مطبعة النيل التي بادت ) الشيخ مصطفى القباني الدمشقي الخطاط المتوفى في القضايف بالسودان عام ١٩١٤

### رأى ابن طفيل في وحدة النفوس

أما ابن طفيل أحد فلاسفة العرب الأشراقين فلا يأبه لمؤلفات الفارابي فيما وراء الطبيعة . قال : ان معظم ما دونه أبو نصر كان في المنطق وأما ما اتصل بنا من كتبه في الحكمة الصحيحة مملوء بالريب والتناقض . ثم أشار ابن طفيل الى شكوك أبي نصر الفارابي في خلود النفس فقال ان الفارابي ذكر في كتابه « كتاب الملة الفاضلة » ان النفوس الخبيثة تبقى بعد الموت في عذاب أبدى ثم ذكر في سياسته ان تلك النفوس الخبيثة تتحول الى العدم ولا تتخذ الا النفوس الكاملة .

ويظهر ان كتاب « الملة الفاضلة » هو بعينه كتاب السيرة الفاضلة وقد قال الفارابي فيه ان نفوس الدهريين والمتقين والاشرار التي تفقه معنى الخير الأعلى ولا تحاول

بلوغ شأوه تبقى بعد الموت محيطة بما يقصها لترتقى لدرجة الكمال ثم لا تستطيع أن تكمل  
ولا أن تهلك بل تبقى معلقة بين بين وهي تقاسى في ذلك الأمرين أما النفوس الجاهلة  
التي لم يصل علمها في الحياة الدنيا الى معرفة الخير الأسى فانها تعود الى العدم المطلق  
( قوله اسحق بن علفيف وابن فلكبرة )

يقول ابن طفيل : ثم ان ابا نصر الفارابي ذكر في شرحه لكتاب الأخلاق لارسطو  
أن أرقى ما يصل اليه الانسان هو في هذه الدنيا وان الخير الأسى هو أيضاً في هذه  
الدنيا وان كل ما يقال بوجود بعد هذه الحياة ليس الا ترهات أشبه بمخراقات المعاجز  
. وقد أشار ابن رشد الى تلك الفقرة الأخيرة في آخر كتابه في علاقة العقل المادى  
بالعقل الفعال اذ ذكر أيضاً ان الانسان لا يتأق له كمال أرقى من الكمال الذى يستطيع  
بلوغه بالنظر فى العلوم العقلية . وهذا يان قول ابن رشد فيما يتعلق بهذه القضية فانه  
بعد أن ذكر ما تعترض به طائفة من الفلاسفة على امكان اتحاد عقولنا بالعقول الفارقة  
قال : وهذه الاعتراضات التى دعت ابا نصر فى شرحه لأخلاق ارسطو الى  
القول بأن الانسان لا يستطيع الوصول الى درجة أرقى من التى يصل اليها بالنظر فى  
العلوم العقلية ثم أضاف الى ذكر تلك الاستحالة قوله بأن وصول الانسان الى حالة  
الجوهر الفرد المجرد عن المادة ليس إلا من ترهات المعاجز . لأن ما يولد ثم يموت ليس  
من صفاته الخلود . هذا آخر قول ابن رشد ( ابن رشد لربان ) . وقد الحقت هذه  
النبهة بالفارابي أعظم ضرر وأدت الى تكفيره فى نظر بعض المتشددىن من أهل عصره  
ومن جاء بعده واهمونه بالقول بالتناسخ وهى تهمة مفتعلة مبتدعة سيها سوء فهم قوله  
فى المدينة الفاضلة ص ٩٥ طبع مصر « واذا مضت طائفة فبطلت ابدانها وخلصت  
أنفسها وسعدت فخلعهم ناس آخرون فى مرتبتهم بمدى قاموا مقامهم وفعلا أفعالهم »  
هذا لأن الفارابي فى مجموع الحكم انكر التناسخ انكاراً باتاً وما كان ليقول به لأنه  
لا ينطبق على سلسلة أفكاره ولا يتفق مع آراء استاذه ارسطو انما هو بدعة أفلاطونية  
استفادها الحكم اليونانى من المصريين القدماء وكررها فى كتبه .

### الفارابي والخلود

ولا ريب عندنا في ان الفارابي ينكر بقاء خلود النفس المفردة كما تقول به الأديان ويقول أن النفس البشرية لا تتلقى ولا تهي من العقل الفعال إلا صور الموجودات وهي الصور التي تخلق وتعدم لأن النفس لا تستطيع أن تتلقى المعقولات المجردة النقية للأنفس ينسب اليها التناقض لجمعها بين التقيضين وهذا رأى ابن رشد في بيان ما تسرب إلى أبي نصر من الشكوك وحق لنا أن نذكر أن هذه الشكوك بعينها هي التي تسربت إلى ابن رشد ونسبت إليه وعرف بها وكفروه وسبوه وعذبوه في قرطبة بسببها بين يدينا غير كتاب « المدينة الفاضلة » كتاب الجمع بين رأيي الحكيميين أفلاطون والآلهي وأرسطوطاليس قال الفارابي في مقدمته :

« لما رأيت أكثر أهل زماننا قد تمحاضوا وتنازعوا في حدوث العالم وقدمه وادعوا أن بين الحكيميين المتقدمين المبرزين اختلافاً في إثبات المبدع الأول وفي وجود الأسباب منه وفي أمر النفس والتنقل وفي المجازات على الأفعال خيرها وشرها وفي كثير من الأمور المدنية والخلقية والمنطقية أردت في مقالتي هذه أن أشير في الجمع بين رأييهما » ( يقصد أفلاطون وأرسطو ) ثم أخذ الفارابي على طريقة أفلاطون المستحدثة ( نيوبلاتونيزم ) يوفق بين الحكيميين . وليس في استطاعته تقض إلهيات أرسطو ولا التحول عن عقيدته الإسلامية . على أن المعنى في هذه الرسالة يرى أن مقصد الفارابي كان دينياً محضاً ولم يكن يقصد إلى خص رأيي الحكيميين وقدمهما على الطريقة المنطقية ولكنه يقصد إلى تفسير العالم تفسيراً فلسفياً لا يناقض الدين الإسلامي . فأنغل الفروق الفلسفية بين الحكيميين . وهي لم تكن لتخفى عليه وادعى أن الخلاف بينهما ظاهر من حيث اللفاظ وطريقة النظر . أما تعليمهما الفلسفي فواحد والتوفيق بينهما والارتفاع بآرائهما أفضل من التفاوت . ولكن هذه الرسالة لم تصل به للنهاية التي كان يرمى إليها . ونصيدها في نظرننا نصيب رسالة « تهاوت الفلاسفة » التي كتبها الغزالي لمثل هذا الغرض ثم قضها في كتابه النادر المسمى « المضمون به على غير أهله »

وقد نشر هذا الكتاب باللاتينية في باريس عام ١٦٣٨ وفيه تقسيم العقول حسب ما ذكره ارسطو ووحدة العقل والعقل والمقول ووحدة العقول الفعالة ومنها العقل الالهي الفعال دائماً . وقد ذكر أبو نصر في هذا الكتاب ان لفظ العقل ست معان :

الأول : المعنى المبطل في قول الجمهور في انسان أنه عاقل

الثاني : المعنى الذي يقصده المتكلمون في قولهم هذا مما يوجب العقل أو ينفيه

الثالث : المعنى الذي يصفه ارسطو بالتميز بين الصحيح وضده ويذكره في كتاب البرهان

الرابع : وهو الذي ذكره ارسطو في الكتاب السادس من الأخلاق وهو العقل الذي يفرق بين الخير والشر وهو يتزايد مع الانسان طول عمره

الخامس : وهو الذي ذكره ارسطو في كتاب النفس وقسمه الى عقل بالقوة وعقل بالفعل وعقل مستفاد وعقل فعال

السادس : هو العقل الذي ذكره ارسطو في المقالة السادسة من كتاب النفس وهو العقل الفعال

### الفارابي والالهيات

كل موجود في نظر الفارابي اما ضروري واما ممكن وليس هناك ثالث لمذنب الاثنين وحيث أن كل ممكن يستدعي فرض سبب لوجوده وأن سلسلة الأسباب لا يمكن أن تكون بغير نهاية فلا بد من الاعتقاد بوجود كائن موجود بطبيعته بغير سبب ومالك لأعلى درجات الكمال ومتملىء بالحقيقة الأزلية ومكتف بذاته بلا تغيير ولا تبديل . وهو بصفته عقلاً مطلقاً وخيراً خالصاً وفكراً تاماً يحب الخير والجمال ( القول في واجب الوجود ص ٦ وما بعدها « المدينة الفاضلة » ) . ولا يمكن إقامة الدليل على وجود هذا الكائن لأنه هو التصديق والبرهان ولأنه العلة الأولى لكل الأشياء وفيه تجتمع الحقيقة والصدق ويلتقيان . ولأنه أكمل الكائنات واحد فرد لا يتعدد . وهذا الوجود الأول

المنفرد ، الحقيق الوجود هو « الله » ومن هذا الكائن الأول ينبعث مثاله أو صورته « الكل الثاني » أو الزوج المخلوق الأول الذى يحرك الجرم السماوى الخارجى . وبعد هذا الروح تنبعث عن بعضها البعض الأرواح الثمانية الجرمية التى كلها وحيدة فى تعدد أنواعها وكاملة وهذه هى خالقة الأجرام السماوية . وهذه التسعة أجرام السماوية تسمى الأتلاك العلوية وتكون الدرجة الثانية للوجود . وفى الدرجة الثالثة يوجد العقل الفعال فى الانسانية المسمى بالروح القدس وهو الذى يصل السماء بالأرض . وفى الدرجة الرابعة توجد النفس الانسانية . وهذان الاثنان العقل والنفس لا يبقيان بنفسيهما فى وحدتهما الأصلية الدقيقة ولكنهما يتعددان تعدد بنى آدم ثم يكون من ذلك الشكل والمادة وهما الدرجتان الخامسة والسادسة وبهما يقلل باب الدرجات الروحية

ومن هذه الدرجات الست ، الثلاث الأولى منها ، أرواح بذاتها ولكن الثلاث التالية النفس والشكل والمادة وإن كانت غير جرمية إلا أن لها صلة بالجسم الانسانى وللجسم الذى أصله فى صورة الروح ست درجات ، الأجسام السماوية ، وبدن الانسان ، وأبدان الحيوانات النازلة ، وأبدان النباتات ، والمعادن ، والأبدان الأولية وإلهيات الفارابى مستمدة من ارسطو ومكتوبة على طريقته المنطقية كقوله « الموجود الأول هو السبب الأول لوجود سائر الموجودات كلها وهو برى من جميع أنحاء النقص فوجوده أفضل الوجود وأقدم الوجود ولذلك لا يمكن أن يشوب وجوده وجوهه عدم أصلاً والعدم والصد لا يكونان إلا فيما دون فلك القمر » وإلهيات ارسطو نقلها ألكسندى الى العربية

### تقسيم قوى النفس

قوى النفس فى نظر الفارابى متدرجة فالقوة السفلى هى مادة للقوة العليا . والعليا صورة للسفلى وأرقى هذه القوى جميعاً الفكر وهو غير مادى وهو صورة لجميع الصور السالفة والنفس ترتفع عن الموجودات المحسوسة الى الفكر بقوة التصور والتمثيل وفى كل قوة من قوى النفس يمكن المجهود أو الإرادة

ولكل نظرية وجه يناقضها في العمل  
ولا يمكن فصل الميل والنفور عن الإدراكات التي تعطيها الحواس والنفس قبل أو  
ترفض بحسب ما يمثل لها بواسطة الحواس  
ثم أن الفكر يحكم على الخير والشر ويعطى للإرادة الأسباب التي تقول عليها ويهيئ  
الفنون والمعلوم وكل إدراك أو تمثيل أو فكر لا بد له من مجهود ليصل الى النتيجة  
الضرورية كما تنبعث الحرارة من النار . والنفس تكمل وجود الجسم والذي يكمل النفس  
هو العقل والعقل هو الانسان

العقل موجود في روح الطفل ويصير عقلاً فعالاً أثناء إدراكه الأشكال الجسمية  
بالخبرة بطريق الحواس وقوة التمثيل والتصوير

فتحقيق التجارب والخبرة ليس من فعل الانسان ولكنه نتيجة عمل الروح الذي  
فوق الانسان فلم الانسان صادر من العلى وليس علماً متحصلاً عليه بمجهود عقلى أى  
أنه معطى من الله وليس كسبياً بفعله ( مذهب الافتطار )

### فلسفته الأخلاقية

الأخلاق في نظره أساس السلوك . وهو يوافق أفلاطون حيناً وحيناً ارسطو وقد  
يسبقهما بفضل قراء النفس الذي اكتسبه من التصوف ويخالف أهل الدين في قولهم  
إن الأخلاق تصدر عن العلوم الشرعية ويثبت في مواطن شتى أن العقل وحده قادر  
على التمييز بين الخير والشر وإن العقل الموهوب للانسان جدير بأن يبين لنا خطة السلوك  
المثلئ لا سيما وان العلم هو أعظم الفضائل وفي هذا القول الأخير تطبيق لمذهب أفلاطون  
الذي يعتبر المعرفة رأس الفضيلة

ومن أمثاله أن الواقف على مبادئ ارسطو وتأليفه ثم لا يسلك سلوكاً منطبقاً على  
ما جاء بها أفضل ممن كان جاهلاً بها وسلك سلوكاً منطبقاً عليها ذلك لأن المعرفة أفضل  
من الفعل الفاضل وإلا ما استطاعت المعرفة أن تميز بين الفعل الفاضل وضده بقوة التمييز

القائمة بها دليل على فضلها . ويقول بأن النفس بطبيعتها ذات شهوات شتى وأن إرادتها على قدر إدراكها وتصورها ومثل الانسان في ذلك مثل الحيوانات الدنيا . ولكن تميز الانسان بالعقل جعل له حرية الخيار فهو يفعل ما يميله عليه عقله ويُسأل عن أفعاله بفضل هذا التميز

### الفارابي والموسيقى

أضاف الفارابي الى حب الحكمة شغفا زائداً بالموسيقى ويروى من أخباره أن سيف الدولة كان من المعجبين بتمنته في الأنغام وقد أفاد العرب صنع آلات الطرب ووضع قواعد التوقيع . وروى ابن أبي أصيبعة أنه صنع آلة اذا وقع عليها أحدثت انفعالا في النفس فيضحك السامع ويبكيه ويستخفه ويستغزه وقال بعضهم أنها شبيهة بالقانون المعروف لهدنا هذا أو هي القانون بذاته ومن مؤلفاته كتابان في الموسيقى الأول يشمل بياناً كافياً لنظريات علم الأنغام وقد فحسه العلامة كورميجارتن المستشرق وحله

قال أبو نصر في مقدمة كتابه « أنه استنبط طريقة خصيصة به ولم يقلد أحداً » ثم أخذ يبين طبيعة الأصوات وتوافقها وطبقات الوقف وأنواع الأنغام والأوزان والمزج وذكر أنه وضع كتاباً آخر خصصه بوصف طرائق الأقدمين وجاء بالنسخة المحفوظة بالاسكوريال أن الفارابي شرح آراء الأقدمين وبين ما أحدثه كل عالم من علماء الموسيقى وصحح أغلاطهم وملا الفراغ الذي تركوه في تلك الصناعة

ولما كان قد اهتمدى بالعلوم الطبيعية الى ما لم يهتد اليه فيثاغورس وتلاميذه قد أخذ يبين خطايم فيما تخيلوه من أصوات الكواكب وألفة الأنغام السموية ثم شرح تأثير تخرج الهواء في رنات الأوتار معتمداً على التجارب وأرشد الى وسائل صنعها بحيث يمكن لإخراج الأصوات المرغوبة . وبالمجمل « كان في علم صناعة الموسيقى وعملها قد وصل الى غايتها وأتقنتا اتقاناً لا مزيد عليه » ( القاضى صاعد )



## أسلوبه الكتابي

كان أسلوبه بالعربية دقيقاً رقيقاً مع أنه كان فارسي الأصل ويؤخذ عليه حبه  
للمترادفات مما يؤدي في بعض الأحيان الى التوسع في المعاني الفلسفية التي تحتاج الى  
التحديد والتعيين وتهيد كل معنى بلفظه وكل لفظ بمعناه  
وها نحن نقول نبذاً وجيزة من انشائه تدل على أسلوبه  
قال في اسم الفلسفة :

« اسم الفلسفة يوناني وهو دخيل في العربية وهو على مذهب لسانهم فيلسوفيا  
ومعناه ايثار الحكمة والفيلسوف مشتق من الفلسفة وهو على مذهب لسانهم فيلسوفوس  
فان هذا التعبير هو تشهير كثير من الاشتقاقات عندهم ومعناه المؤثر للحكمة والمؤثر  
للحكمة عندهم هو الذي يجعل الوكيد من حياته وغرضه من عمره الحكمة »

وقال في تاريخ ظهور الفلسفة ما هذا نصه : « أن أمر الفلسفة اشتهر في أيام ملوك  
اليونانيين وبعد وفاة ارسطوطاليس بالاسكندرية الى آخر أيام المرأة وأنه لما توفي  
بقي التعليم بحالة فيها الى أن ملك ثلاثة عشر ملكاً توالى في مدة ملكهم من معلمى الفلسفة  
أثنا عشر معلماً أحدهم المعروف باندرونيقيوس وكان آخر هؤلاء الملوك المرأة فغلبها  
أوغسطوس الملك من أهل رومية وقتلها واستحوذ على الملك فلما أستقر له نظره في  
خزائن الكتب وصنمها فوجد فيها نسخاً لكتب ارسطوطاليس قد نسخت في أيامه  
وأيام تاورفرسطس . ووجد المعلمين والفلاسفة قد عملوا كتباً في المعاني التي عمل فيها  
ارسطو فأمر أن تنسخ تلك الكتب التي كانت نسخت في أيام ارسطو وتلاميذه وأن  
يكون التعليم منها وأن ينصرف عن الباقي وحكم اندرونيقيوس في تدبير ذلك وأمره أن  
ينسخ نسخاً يحملها معه الى رومية ونسخاً يبقيا في موضع التعليم بالاسكندرية . وأمره  
أن يستخلف معلماً يقوم مقامه بالاسكندرية ويسير معه الى رومية فصار التعليم في  
موضعين وجرى الأمر على ذلك الى أن جاءت النصرانية فبطل التعليم من رومية وبقي

بالاسكندرية الى أن نظر ملك النصرانية في ذلك واجتمعت الأساقفة ونشاوروا فيما يترك من هذا التعليم وما يبطل فأرأوا أن يعلم من كتب المنطق الى آخر الأشكال الوجودية ولا يعلم ما بعده لأنهم رأوا أن في ذلك ضرراً وإن فيما أطلقوا تعليمه ما يستعان به فيبقى الظاهر من التعليم هذا المقدار ما ينظر فيه وصار الباقي مستوراً الى أن كان الاسلام بعده بمدة طويلة فانتقل التعليم من الاسكندرية الى انطاكية وبقي بها زمناً طويلاً الى أن بقي معلم واحد فتعلم منه رجلان وخرجا ومعهما الكتب فكان أحدهما من أهل حران والآخر من أهل مرو . فأما الذي من أهل مرو فتعلم منه رجلان أحدهما ابراهيم المروزي والآخر يوحنا بن حيلان . وتعلم من الحراني امراةيل الأسقف وقويرى وسار الى بغداد فتشاغل ابراهيم بالدين وأخذ قويرى في التعليم وأما يوحنا ابن حيلان فإنه تشاغل أيضاً بدينه وانحدر ابراهيم المروزي الى بغداد فأقام بها وتعلم من المروزي متى بن يوناث وكان الذي يتعلم في ذلك الوقت الى آخر الأشكال الوجودية « اهـ



## ﴿ ايضاح لفلسفة الفارابي ﴾

ملخص لما ونصوص منها

### ١ - حياته وأخلاقه

كان الفارابي رجلاً هادئاً عاكفاً على حياة الفلسفة والتأمل، محباً للأقوياء من الأمراء الذين لجأ اليهم ، وقد انتهى بأن صار في أخريات أيامه متصوفاً .

كان أبوه قائداً فارسياً ، وقد ولد بوسيج إحدى قلاع فاراب ، في بلاد التركستان . وقد تلقى العلم في بغداد على عالم مسيحي اسمه يوحنا بن جيلان ، واشتمل تعليمه على الأدب والرياضيات ، واللغات التي عرفها العربية والتركية والفارسية . وهذا ظاهر من مؤلفاته وقد نسب إليه أهل عصره ، انه كان خبيراً بلغات الأرض جميعاً وهي نحو سبعين لغة ولكن لم يقم على هذا دليل .

وقد عاش طويلاً واشتغل بالعلم في بغداد ثم ذهب الى حلب بسبب اضطرابات سياسية حيث أقام في ظلال بلاط الامير سيف الدولة ، ولكنه في الأيام الأخيرة من حياته اعتزل خدمة الأمراء وعاش معتكفاً . وتوفي في دمشق في أثناء رحلته له ، وكان ذلك في شهر ديسمبر من عام ٩٥٠ م . ويقال أن أميره تيزا بزى صوفى وابنه على قبره تشریفاً لقدره ويقال انه كان عند وفاته في الثمانين من عمره . وقد توفي رفيقه في الدرس أبو بشر مرق قبله بشهر سنين . أما تلميذه أبو زكريا يحيى بن عدى فقد توفي عام ٩٧١ م . في الأولى والثمانين من عمره .

وأم مؤلفاته ما كان خاصا بفلسفة أرسطو وشرحها والتأليف على نسقها . ومن مؤلفاته كتاب التوفيق بين الحكميين أفلاطون وأرسطو ، وقد حاول في هذه الرسالة التوفيق بين آراء الحكميين وبين عقائد الاسلام ومبادئه ، وهو يقول ان الخلاف الظاهر بين الحكميين راجع حتما الى طريقة النظر والتأليف ، والى مسائل الحياة العملية . أما تعاليمهما الخاصة بالحكمة فهي متفقة وهما إماما الفلسفة . وكان الفارابي يفضل صفاء النفس على كل صفة ويقول انه ثمرة الفلسفة وكان يقول بحب الحق ولو كان الرأي المقول به مخالفاً لآراء أرسطو والأمور التي اشتغل بالتأليف فيها هي المنطق ، وما وراء الطبيعة والطبيعات ثم الأخلاق والسياسيات .

## ٢ - الكلام على منطق الفارابى

يقسم الفارابى المنطق الى قسمين : وهما التصور والتصديق ؛ وقد أدخل فى التصور طائفة الافكار والتعريفات ، وفى التصديق الاستدلال والرأى . والتصور لا يتحتم فيه الصدق أو الكذب . ويمتبر الفارابى من الأمور الداخلة فى دائرة الأفكار أبسط الاشكال النفسانية ، وكذلك الأفكار التى طبعت فى ذهن الانسان منذ البداية : مثل الضرورى والواقع والممكن وهذه أمور يمكن توجيه عقل الانسان اليها ، ولكن لا يمكن شرحها له ، لما هى عليه من الظهور والجلاء ، وبالتوفيق بين التصور والافكار تنتج الاراء . والآراء كذلك قد تكون صادقة أو كاذبة ولجل الحصول على أساس للاراء لابد من الرجوع الى عملية الاستدلال والتصديق ، ولععض الفروض المعقولة للادراك وهى واضح بذاتها مباشرة وغير محتاجة الى تأكيد أو اثبات كالبداهيات فى الرياضة وبعض الاوليات فيما وراء الطبيعة والآداب ونظرية التصديق الذى بواسطته ننقل من المعلوم والثابت الى معرفة ما كان مجهولاً ، هى المنطق بينه فى رأى الفارابى

## ٣ - الالهيات ( ما وراء الطبيعة )

كل موجود فى نظر الفارابى اما ضرورى أو ممكن ؛ وليس هناك ثالث لهذين الاليتين وحيث أن كل ممكن يستدعى فرض سبب لوجوده ، وحيث أن سلسلة الاسباب لا يمكن أن تكون بغير نهاية ، فلا بد لنا من الاعتقاد بوجود كائن موجود بطبيعته بغير سبب ، ومالك لأعلى درجات الكمال ، ومتملىء بالحقيقة الازلية ، ومكتف بذاته بلا تغيير ، ولا تبديل وهو بصفته عقلاً مطلقاً وخيراً خالصاً وفكراً تاماً يحب الخير والجمال . ولا يمكن اقامة الدليل على وجود هذا الكائن ؛ لانه هو التصديق والبرهان ولانه العلة الاولى لكل الاشياء وفيه تجتمع الحقيقة والصدق ويلتقيان

ولانه اكل الكائنات ، فهو احد فرد لا يتعدد وهذا الوجود الاول المنفرد الحقيق الوجود ندعوه الله .

ومن هذا الكائن الاول ينبعث مثاله أو صورته « الكل الثانى » أو الروح المخلوق الاول الذى يحرك الجرم السماوى الخارجى . ويمد هذا الروح تنبث عن بعضها البعض الارواح الثمانية الجرمية التى كلها وحيدة فى تمدد أنواعها وكاملتها . وهذه هى خالقة الأجرام السماوية وتسمى الافلاك العلوية وتكون الدرجة الثانية للوجود ، وفى الدرجة الثالثة يوجد العقل

الفعال في الانسانية المسمى بالروح القدس ، وهو الذي يصل السماء بالارض ، وفي الدرجة الرابعة توجد النفس الانسانية ، وهذان الاثنان العقل والنفس لا يبقيان بنفسهما في وحدتهما الاصلية الدقيقة ، ولكنهما يتمددان بتعدد بنى آدم ، ثم يكون بعد ذلك الشكل والمادة وهما الدرجتان الخامسة والسادسة ، وبهما يقفل باب الدرجات الروحية

ومن هذه الدرجات الست الثلاث الاولى منها ، هي ارواح بذاتها ولكن الثلاث التالية النفس والشكل والمادة وإن كانت غير جرمية الا أن لها صلة بالجسم الانساني . وللجسم الذي أصله في خيال الروح ست درجات : الاجسام السليوية وابدان الحيوانات النازلة وابدان النباتات والمعادن والابدان الاولى .

#### ٤ - قسم قوى النفس أو بيسكولوجيا

قوى النفس في نظر الفارابي متدرجة ؛ فالقوة السفلى هي مادة للقوة العليا ، والعليا شكل للسفلى ، وارق هذه القوى جميعاً الفكر ، وهو غير مادي وهو شكل لكل الاشكال السابقة وحياتة النفس ترتفع من الاحساس بالاشياء الى الفكر بقوة التصور والتمثيل ، وفي كل التقوى يوجد المجهود او الارادة ، ولكل نظرية وجه يناقضها في العمل ولا يمكن فصل الميل والنفور عن الادراكات التي تعطيها الحواس والنفس تقبل او ترفض بحسب ما يمثل لها بواسطة الحواس .

ثم ان الفكر يحكم على الخير والشر ويمطى للارادة الاسباب التي تمول عليها ويكون الفنون والعلوم

وكل ادراك او تمثيل او فكر لا بد له من مجهود ليصل الى النتيجة الضرورية كما تنبثق الحرارة من النار . والنفس تكمل وجود الجسم والذي يكمل النفس هو العقل والعقل هو الانسان

العقل موجود في روح الطفل ويصير عقلا فصلا اثناء ادراكه الاشكال الجرمية بالخبرة بطريق الحواس وقوة التمثيل والتصوير

فتحقيق التجارب والخبرة ليس من فعل الانسان ولكنه نتيجة عمل الروح الذي فوق الانسان . فلم الانسان ناشيء من فوق وليس علما متحصلا عليه بمجهود عقلي اى انه ممطى من الله وليس كسبيياً بفعل بنى آدم

## ٥ - رأيه في الأخلاق

الاخلاق تبحث في اساس السلوك ويتفق الفارابي بعض الاحيان مع افلاطون وبعض الاحيان مع ارسطو وقد يسبقهما في بعض الاحيان

وهو يخالف علماء الدين القائلين بأن الاخلاق الدينية تنبعث عن العلوم الدينية ويقول بقوة في عدة مواضع من مؤلفاته ان العقل وحده يفصل بين الخير والشر ، ويميز بينهما فلماذا لا يحدد لنا هذا العقل الذي أعطى لنا من العلى السلوك الذي يجب علينا اتباعه لاسيا وان العلم ( المعرفة ) هو أعظم الفضائل !

ويقول بصراحة انه لو وجد رجلان : أحدهما واقف على مبادئ وتأليف ارسطو ولكنه لا يسلك سلوكا منطبقا على ما جاء في هذه المؤلفات والآخر يسلك سلوكا منطبقا على مبادئ هذا الفيلسوف ولكنه جاهل بمؤلفاته ، فان الفارابي يفضل الاول على الثاني لان المعرفة أفضل من الفعل الفاضل والاما استطاعت المعرفة أن تميز بين الفعل الفاضل وغيره ان النفس بطبيعتها تشتهي ولها ارادة على قدر ادراكها وتصورها وهى في ذلك كالحيوانات النازلة ولكن الانسان وحده له حرية الخيار

## ٦ - سياسيات الفارابي

المثل الاعلى للحكومة في نظر الفارابي هو الذى يكون الحاكم فيه فيلسوفا . وان الناس اجتمعوا بضرورة الاجتماع ويضعون أنفسهم تحت ارادة فرد يمثل الحكومة وأفضل الحكومات ما كانت متصلة بهيأة دينية أى ان تكون الحكومة مسيطرة على أمور الامة الدينية والدنيوية ( راجع آراء المدينة الفاضلة ) وكانت فلسفة الفارابي روحانية محضة فاش ملكا في عالم العقل متسولا في عالم الحياة المادية وكانت فلسفته لا تعطى شيئا مما تتطلبه الحواس

## ٧ - تلاميذه

تلاميذه م ذكرنا يحيى بن عدى مسيحي يعقوبى اشتهر بترجمة مؤلفات ارسطو ، وقد تلقى عليه العلم أبو سليمان محمد بن طاهر السجستاني الذى ألف حوله علماء عصره وهو النصف الاخير من القرن العاشر ببغداد ، وقد وصلت فلسفة الفارابي مع تلاميذه الى علم الكلام وانتهت الحال بهم كما انتهت باخوان الصفاء الى فلسفة صوفية

## ٨ - القول في أجزاء النفس الانسانية وقواها

إذا حدث الانسان فأول ما يحدث فيه القوة التي بها يتغذى ، وهى القوة الفاذية ، ثم من بعد ذلك القوة التي بها يحس الملموس ، مثل الحرارة والبرودة وساؤها ، التي بها يحس الطعومة والتي بها يحس الروائح ، والتي بها يحس الأصوات ، والتي بها يحس الألوان ، والبصرات ، وكلها مثل الشعاعات ؛ ويحدث مع الحواس بها نزوع الى ما يحسه ، فيشتاقه أو يكرهه ؛ ثم يحدث فيه بعد ذلك قوة أخرى يحفظ بها ما رسم في نفسه من المحسوسات بعد غيبتها عن مشاهدة الحواس لها . وهذه هى القوة المتخيلة ، فهذه تركب المحسوسات بعضها الى بعض ، وتفصل بعضها عن بعض ، تركيبات وتفصيلات مختلفة بعضها كاذبة ، وبعضها صادقة ، ويقترن بها نزوع نحو ما يتخيلة ؛ ثم من بعد ذلك يحدث فيه القوة الناطقة التي بها يمكن أن يعقل المقولات ، وبها يميز بين الجليل والقيح ، وبها يحوز الصناعات والعلوم وبها أيضاً نزوع نحو ما يعقله ، فالقوة الفاذية منها قوة واحدة رئيسة ، ومنها قوى هى رواضع لها وخدم :

فالقوة الفاذية الرئيسية هى من أعضاء البدن فى الفم والرواضخ والخدم متفرقة فى سائر الأعضاء ، وكل قوة من الرواضخ والخدم فهى فى عضو ما من سائر أعضاء البدن ؛ والرئيسة منها هى بالطبع مدبرة لسائر القوى ، وسائر القوى يشبه بها ويحتذى بأفعالها حذواً هو بالطبع غرض رئيسها الذى فى القلب . وذلك مثل المعدة والكبد والطحال والأعضاء الخادمة هذه والأعضاء التي تخدم هذه الخادمة والتي تخدم هذه أيضاً ؛ فإن الكبد عضو يرأس ويراس ، فانه يرأس بالقلب ويرأس المرارة والكلية ، وأشباههما من الأعضاء ، والمثانة تخدم الكلية ، والكلية تخدم الدم والكبد ، والكبد تخدم الكلية ، وعلى هذا توجد سائر القوى

والقوة الحاسة فيها رئيس ، وفيها رواضع ، ورواضخوها هى هذه الحواس الخمس المشهورة عند الجميع ، المتفرقة فى العينين والأذنين وساؤها وكل واحدة من هذه الخمس تدرك حساً ما يخصها ، والرئيسة منها هى التي اجتمع فيها جميع ما تدركه الخمس بأسرها ، وكأن هذه الخمس هى منفرات تلك ، وكأن هؤلاء أصحاب أخبار كل واحد منهم موكل بخمس من الأخبار . وبأخبار ناحية ما من نواحي المملكة .

والرئيسة كأنها هى الملك الذى يجتمع عنده أخبار نواحي مملكته من أصحاب أخباره . والرئيسة من هذه أيضاً هى فى القلب .

والقوة المتخيلة ليس لها روضح متفرقة في أعضاء آخر ، بل هي واحدة وهي أيضاً في القلب وهي تحفظ المحسوسات ومتحركة عليها ، وذلك انها تفرد بعضها عن بعض ، وتركب بعضها الى بعض تركيبات مختلفة يتفق في بعضها أن تكون موافقة لما حس ، وفي بعضها أن تكون مخالفة للمحسوس .

وأما القوة الناطقة فلا روضح ولا خدم لها من نوعها في سائر الأعضاء ؛ بل انما رئاستها على سائر القوى المتخيلة . والرئيسة من كل جنس فيه رئيس ورؤوس ، فهي رئيسة القوى المتخيلة ورئيسة القوى الحاسة والرئيسة منها . ورئيسة القوى الناذية الرئيسة منها ، والقوى الزوجية وهي التي تشتاق الى الشيء وتكرهه فهي رئيسة ولها خدم . وهذه القوة هي التي بها تكون الارادة . فالارادة هي نزوع إلى ما ادرك وعن ما أدرك : اما بالحس ، واما بالتخيل ، واما بالقوة الناطقة ، وحكم فيه أنه ينبغي أن يؤخذ أو يترك .

والنزوع قد يكون الى علم شيء ما ، وقد يكون الى عمل شيء ما ، أما بالبدن بأسره وأما بعضو ما منه . والنزوع انما يكون بالقوة الزوجية الرئيسة ، والاعمال بالبدن تكون بالقوة تخلم بالقوة الزوجية ؛ وتلك القوة متفرقة في أعضاء أعدت لأن يكون بها تلك الافعال : منها أعصاب ومنها عضل سارية في الأعضاء التي تكون لها الأفعال التي يكون نزوع الحيزان والانسان اليها ؛ وتلك الأعضاء مثل اليدين والرجلين وسائر الأعضاء التي يمكن أن تتحرك بالارادة .

فهذه القوى التي في أمثال هذه الأعضاء هي كلها آلات جسمية وخدمة للقوى الزوجية الرئيسة التي في القلب وعلم الشيء قد يكون بالقوة الناطقة ، وقد يكون بالتخيلة ، وقد يكون بالاحساس ، فاذا كان النزوع الى علم شيء شأنه أن يدرك بالقوة الناطقة ، فإن الفعل الذي ينال به ما تشوق من ذلك يكون قوة ما اخرى في الناطقة ، وهي القوة الفكرية وهي التي بها الفكرة والروية والتأمل والاستنباط .

واذا كان النزوع الى علم شيء ما يدرك بالاحساس ، كان الذي ينال به فعل مركب من فعل بدني ومن فعل نفسي في مثل الشيء الذي تشوق رؤيته ، فانه يكون برفع الاجفان ، وبأن نحاذي أبصارنا نحو الشيء الذي تشوق رؤيته . فإن كان الشيء بعيداً مشيناً اليه ، وان كانت دونه حاجز أزلنا بأيدينا ذلك الحاجز ، فهذه كلها أفعال بدنية . والاحساس بنفسه فعل نفسي وذلك في سائر الحواس ، واذا تشوق تخيل شيء ما نيل ذلك من وجوه :



احدهما يفعل بالقوة المتخيلة مثل تخيل الشيء الذى يرجى ويتوقع ، أو تخيل شيء مضى أو تمنى شيء ما تركته القوة المتخيلة .

والثانى ما يروج على القوة المتخيلة من احساس شيء ما ، فيتخيل اليه من ذلك أمر ما انه يخوف أو مأمول أو ما يرد عليه من فعل القوة الناطقة فهذه هى القوى النفسانية .

### ٩ - القول فى القوة الناطقة كيف تعقل وما سبب ذلك

ويبقى بعد ذلك أن نرسم فى الناطقة رسوم أصناف المعقولات ، والمعقولات التى شأنها أن ترسم فى القوة الناطقة ، منها المعقولات التى هى فى جواهرها عقول بالفعل ، ومعقولات بالفعل وهى الاشياء البريئة من المادة . ومنها المعقولات التى ليست بجواهرها معقولة بالفعل مثل الحجارة والنبات .

وبالجملة كل ما هو جسم أو فى جسم ذى مادة ، والمادة نفسها وكل شيء قوامها بها ؛ فإن هذه ليست عقولا بالفعل ولا معقولات بالفعل ، وأما العقل الانسانى الذى يحصل له الطبع فى أول أمره ؛ فإن ما فى هيئته مادة معدة لأن تقبل رسوم المعقولات فهى بالقوة عقل وعقل هيولانى . وهى أيضاً بالقوة معقولة ، وسائر الأشياء التى فى مادة . أو هى مادة أو ذوات مادة ، فليست هى عقولا لا بالفعل ولا بالقوة ، ولكنها معقولات بالقوة ، ويمكن أن تصير معقولات بالفعل وليس فى جواهرها كفاية فى أن تصير من تلقاء أنفسها معقولات بالفعل ولا أيضاً فى القوة الناطقة ولا فيما أعطى الطبع كفاية فى أن تصير من تلقاء نفسها عقلا بالفعل ، بل تحتاج أن تصير عقلا بالفعل الى شيء آخر ينقلها من القوة الى الفعل ، وانما تصير عقلا بالفعل اذا حصلت فيها المعقولات وتصير المعقولات التى بالقوة معقولات بالفعل اذا حصلت معقولة للعقل بالفعل ، وهى تحتاج الى شيء آخر ينقلها من قوة الى أن يصيرها بالفعل ، والفاعل الذى ينقلها من القوة الى الفعل هو ذات ما جوهره عقل ما بالفعل ، ومفارق المادة ، فإن ذلك العقل يطلى العقل الهيولانى الذى هو بالقوة عقل ، شيئاً ما بمنزلة الضوء الذى تغطيه الشمس البصر ، لأن منزلته من العقل الهيولانى منزلة الشمس من البصر ، فإن البصر هو قوة وهيئة ما فى مادة وهو من قبل أن يبصر فيه بصر بالقوة والالوان من قبل أن تبصر مبصرة مرئية بالقوة .

وليس فى جوهر القوة الباصرة التى فى العين كفاية فى أن تصير بصرأ بالفعل ، ولا فى جواهر الألوان كفاية فى أن تصير مرئية مبصرة بالفعل .

فإن الشمس تعطى البصر ضوءاً يضاء به وتعطي الألوان ضوءاً تضاء بها ، فيصير البصر بالضوء الذي استفاد من الشمس مبصراً بالفعل وبصيراً بالفعل ، وتصير الألوان بذلك الضوء مبصرة مرئية بالفعل بعد أن كانت مبصرة مرئية بالقوة ؛ كذلك هذا العقل الذي بالفعل يقيد العقل الميولاني شيئاً ما يرسمه فيه ، فنزلة ذلك الشيء من العقل الميولاني منزلة الضوء من البصر ، وكما أن البصر بالضوء نفسه يعبر الضوء الذي هو سبب إبعاده ، ويصير الشمس التي هي سبب الضوء فيه بصينه ويصير الأشياء التي هي بالقوة مبصرة فتصير مبصرة بالفعل ، كذلك العقل الميولاني كذلك ، فانه بذلك الشيء الذي منزلته منه منزلة الضوء من البصر ، يعقل ذلك الشيء نفسه وبه يعقل العقل الميولاني العقل بالفعل الذي هو سبب ارتسام ذلك الشيء في العقل الميولاني وبه تصير الأشياء التي كانت معقولة بالقوة معقولة بالفعل ، ويصير هو أيضاً عقلاً بالفعل بعد أن كان عقلاً بالقوة .

وقل هذا العقل المفارق في العقل الميولاني يشبه فعل الشمس في البصر ؛ فلذلك سمي العقل الفعال ، ومرتبته في الأشياء المغارقة التي ذكرت من دون السبب الأول المرتبة العاشرة ، ويسمى العقل الميولاني العقل المنفعل

وإذا حصل في القوة الناطقة عن العقل الفعال ذلك الشيء الذي منزلته منها بمنزلة الضوء من البصر حصلت المحسوسات حينئذ عن التي هي محفوظة في القوة المتخيلة معقولة في القوة الناطقة وتلك هي المقولات الأولى التي هي مشتركة لجميع الناس : مثل أن الكل أعظم من الجزء ، وأن المقادير المساوية للشيء الواحد متساوية والمقولات الأولى المشتركة ثلاثة أصناف صنف أوائل للهندسة العلمية ، وصنف أوائل يوقف بها على الجميل والقيح مما شأنه أن يعمل الإنسان ، وصنف أوائل يستعمل في أن يعلم بها أحوال الموجودات التي ليس شأنها أن يعقلها الإنسان ومبادئها ومراتبها مثل السموات والسبب الأول وسائر المبادئ الأخر وما شأنه أن يحدث عن تلك المبادئ .

#### ١٠ - القول في الفرق بين الإرادة والاختيار وفي السعادة

فبعد ما تحصل هذه المقولات للإنسان ، يحدث له بالطبع تأمل وروية وذكر وتشوق إلى الاستنباط ، وتزوع إلى بعض ما عقله وتشوق إليه ؛ وإلى بعض ما يستنبطه أو كراهته ؛ والتزوع إلى ما أدركه بالجملة هو الإرادة . فإن كان ذلك عن إحساس أو تخيل سمي بالإسم العام وهو الإرادة ؛ وإن كان ذلك عن رؤية أو عن نطق في الجملة سمي بالاختيار ، وهذا

يوجد في الانسان خاصة . وأما النزوع عن احساس أو تخيل ، فهو أيضاً في سائر  
الحيوان ، وحصول المعقولات الأولى للانسان هو استكله الأول وهذه المعقولات انما جعلت  
له ليستعملها في أن يصير الى استكله الأخير

وذلك هو السعادة ، وهي أن تصير نفس الانسان من الكمال في الوجود الى حيث  
لا تحتاج في قوامها إلى مادة ، وذلك أن تصير في جملة الأشياء البريئة عن الأجسام ، وفي  
جملة الجواهر المفارقة للمواد ، وأن تبقى على تلك الحال دائماً أبداً ؛ إلا أن رتبته تكون  
دون رتبة العقل الفعال .

وانما تبلغ ذلك بأفعال ما ارادية : بعضها أفعال فكرية ، وبعضها أفعال بدنية ، وليست  
بأى أفعال اتفقت ، بل بأفعال ما محدودة مقدرة تحصل عن هياتها ، وملكات ما  
مقدرة محدودة .

وذلك أن من الأفعال الارادية ما يعوق عن السعادة ، والسعادة هي الخير المطلوب  
لذاته ، وليست تطلب أصلاً ولا في وقت من الأوقات لينالها شيء آخر ، وليس وراءها  
شيء آخر يمكن أن يناله الانسان أعظم منها .

والأفعال الارادية التي تنفع في بلوغ السعادة هي الأفعال الجلية ؛ والمهيات والملكات  
التي تصدر عنها هذه الأفعال هي الفضائل . وهذه هي خيرات لا لأجل ذاتها بل انما  
هي خيرات لأجل السعادة .

والأفعال التي تشوق عن السعادة هي الشرور ، وهي الأفعال التسيجة ، والمهيات  
والمملكات التي عنها تكون هذه الأفعال هي النقائص والريذائل والחסائس

فالقوة الناذية التي في الانسان انما جعلت لتخدم البدن ، وجعلت الحاسة والتخيلة  
لتخدم البدن ولتخدم القوة الناطقة وخدمة هذه الثلاثة للبدن راجعة الى خدمة القوة  
الناطقية ، إذ كان قوام الناطقة أولاً بالبدن ، والناطقية منها عملية ومنها نظرية : والعملية  
جعلت لتخدم النظرية والنظرية لا تخدم شيئاً آخر بل ليتوصل بها الى السعادة ؛ وهذه  
كلها مقرونة بالقوة النزوعية ، والنزوعية تخدم الحاسة وتخدم التخيلة وتخدم الناطقة ،  
والقوى الخادمة المدركة ليس يمكنها أن توفى الخدمة والعمل إلا بالقوة النزوعية .

فإن الاحساس والتخيل والروية ليست كافية في أن تفعل دون أن يقترن الى ذلك  
تشوق الى ما أحسن أو تخيل أو تروى فيه وعلم ؛ لأن الارادة هي أن تنزع بالقوة النزوعية

الى ما أُدركت ، فاذا علمت بالقوة النظرية ، السعادة ، ونصبت غايتها وتشوقت بالزوعية واستنبطت بالقوة المروية ما ينبغي أن تعمل حتى تقبل بمعاونة المتخيلة ، والحواس على ذلك ، ثم فلت بآلات القوة الزوعية تلك الأفعال . كانت أفعال الانسان كلها خيرات وجيلة ، فاذا لم تعلم السعادة أو علمت ولم تنصب غايتها بقشوق ، بل نصبت الغاية شيئاً آخر سواها وتشوقت بالزوعية واستنبطت بالقوة المروية ما ينبغي أن تعمل حتى تنال بمعاونة الحواس والمتخيلة ، ثم فلت تلك الأفعال بآلات القوة الزوعية كانت أفعال ذلك الانسان كلها غير جميلة .

### ١١ - القول في الوحي ورؤية الملك

وذلك أن القوة المتخيلة اذا كانت في انسان ما قوية كاملة ، وكانت المحسوسات الواردة عليها من خارج لا تستولى عليها استيلاء يستغرقها بأسرها ؛ ولا أخدمتها للقوة الناطقة ، بل كان فيها مع اشتغالها بهذين فضل كثير تفعل به أيضاً أفعالها التي تخصها ، وكانت حلقا عند اشتغالها بهذين في وقت اليقظة مثل حلقا عند نحلها منها في وقت النوم وكثير من هذه التي يعطيها العقل الفعال ، فتخليها القوة المتخيلة بما تحاكيها من المحسوسات المرئية ، فإن تلك المتخيلة تعود فترسم في القوة الحاسة ، فاذا حصلت رسومها في الحاسة المشتركة ، انفصلت عن تلك الرسوم القوة الباصرة ، فارتسمت فيها تلك ، فيحصل عما في القوة الباصرة منها رسوم تلك في الهواء المضيء الموصل للبصر المنتحاز بشعاع البصر فاذا حصلت تلك الرسوم في الهواء عاد ما في الهواء فيرسم من رأس في القوة الباصرة التي في العين ، وينسكس ذلك الى الحاس المشترك والى القوة المتخيلة ولأن هذه كلها متصلة بعضها ببعض فيصير ما أعطاه العقل الفعال من ذلك مرئياً لهذا الانسان فاذا انفقت الحمايكات التي حاكت بها القوة المتخيلة تلك الأشياء مع محسوسات في نهاية الجمال والكمال قال الذي يرى ذلك إن الله عظمة جليلة عجيبة ، ورأى أشياء عجيبة لا يمكن وجود شيء منها في سائر الموجودات أصلاً ، ولا يتمتع أن يكون الانسان اذا بلغت قوته المتخيلة نهاية الكمال ، فيقبل في يقظته عن العقل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستقبلية ، أو عما كياتها من المحسوسات وبقيل عما كيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة ويراها . فيكون له بما قبله من المعقولات نبوة بالاشياء الالهية ، فهذا هو اكمل المراتب التي تنتهي اليها القوة المتخيلة ، واكمل المراتب التي يبلغها الانسان بقوته المتخيلة .

ودون هذا من يرى جميع هذه ، بعضها في يقظته وبعضها في نومه ، ومن يتخيل في نفسه هذه الأشياء كلها ولكن لا يراها ببصره . ودون هذا من يرى جميع هذه في نومه فقط وهؤلاء تكون أفلوولهم التي يهربون بها أفلوول عاكية ، ورموزاً وألغازاً ، وابدالات وتشبيهات ؛ ثم يتفاوت هؤلاء تفاوتاً كثيراً :

فمنهم من يقبل الجزئيات ويراهها في اليقظة فقط ولا يقبل المقولات ، ومنهم من يقبل المقولات ويراهها في اليقظة فقط ولا يقبل الجزئيات ؛ ومنهم من يقبل بعضها ويراهها دون بعض ؛ ومنهم من يرى شيئاً في يقظته ولا يقبل بعض هذه في نومه ؛ ومنهم من لا يقبل شيئاً في يقظته ، بل إنما يقبل ما يقبل في نومه فقط . فيقبل في نومه الجزئيات ولا يقبل المقولات ؛ ومنهم من يقبل شيئاً من هذه وشيئاً من هذه ؛ ومنهم من يقبل شيئاً من الجزئيات فقط ؛ وعلى هذا يوجد الاكثر . والناس أيضاً يتفاضلون في هذا ، وكل هذه معاونة للقوة الناطقة .

وقد تعرض عوارض يتغير بها مزاج الانسان فيصير بذلك معداً لأن يقبل عن العقل الفعال بعض هذه في وقت اليقظة أحياناً وفي النوم أحياناً ؛ فبعضهم يبق ذلك فيهم زمناً وبعضهم الى وقت ما ثم يزول .

وقد تعرض أيضاً للانسان عوارض فيفسد بها مزاجه وتفسد تخيله فيرى أشياء مما تركبه القوة المتخيلة على تلك الوجوه مما ليس لها وجود ولا هي محاكاة لوجود وهؤلاء الممرورون والمجانين وأشباههم .

## ١٢ - القول في احتياج الناس الى الاجتماع والتعاون

وكل واحد من الناس مفطور على أنه محتاج في قوامه ، وفي أن يبلغ أفضل كمالاته الى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها وحده ؛ بل يحتاج الى قوم يقوم له كل واحد منهم بشيء مما يحتاج اليه ، وكل واحد من كل واحد بهذه الحال ، فذلك لا يمكن الانسان أن ينال الكمال الذي لأجله جعلت الفطرة الطبيعية ، الاجتماعات جماعة كثيرين متعاونين يقوم كل واحد لكل واحد ببعض ما يحتاج اليه في قوامه ، وفي أن يبلغ الكمال . ولهذا كثرت أشخاص الانسان لحصلوا في المحورة من الأرض ، لحدث منها الاجتماعات الانسانية ، فنها الكاملة ومنها غير الكاملة والكاملة ثلاث : عظمى ، ووسطى ، وصغرى .

فالعظمى اجتماعات الجماعة كلها في المعمورة ، والوسطى اجتماع أمة في جزء من المعمورة ، والصغرى اجتماع أهل مدينة في جزء من مسكن أمة . وغير الكاملة : أهل القرية ، واجتماع أهل المحلة ، ثم اجتماع في سكة ، ثم اجتماع في منزل ؛ وأصغرها المنزل والمحلة والقرية ثم هي جميعاً لأهل المدينة ، الا أن القرية للمدينة على أنها خادمة للمدينة ، والمحلة للمدينة على أنها جزؤها ، والسكة جزء المحلة ، والمنزل جزء السكة ، والمدينة جزء مسكن أمة ، والأمة جزء جملة أهل المعمورة .

فلخير الأفضل والكمال الأقصى ، انما ينال أولاً بالمدينة لا بالاجتماع الذي هو أنقص ولما كان شأن الخير في الحقيقة أن يكون ينال بالاختيار ، امكن أن نجعل المدينة للتعاون على بلوغ بعض الحاجات التي هي شرور ؛ فلذلك كل مدينة يمكن أن ينال بها السعادة .

فالمدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الاشياء التي تنال بها السعادة في الحقيقة هي المدينة الفاضلة ؛ والاجتماع الذي به يتعاون على نيل السعادة هو الاجتماع الفاضل ، والامة التي تتعاون مدنها كلها على ما تنال به السعادة هي الأمة الفاضلة ، وكذلك المعمورة الفاضلة ، انما تكون اذا كانت الامة التي فيها يتعاونون على بلوغ السعادة ، والمدينة الفاضلة تشبه البدن التام الصحيح الذي يتعاون أعضاؤه كلها على تقيم حياة الحيوان ، وعلى حفظها عليه

وكما ان البدن أعضاؤه مختلفة متفاضلة الفطرة والقوى ، وفيها عضو واحد رئيس وهو القلب ، وأعضاء تقرب مراتبها من ذلك الرئيس ، وكل واحد منها جعلت فيه بالطبع قوة يفعل بها فعله ابتغاء لما هو بالطبع غرض ذلك العضو الرئيس ، وأعضاء آخر فيها قوى تفعل أفعالها على حسب أغراض هذه التي ليس بينها وبين الرئيس واسطة ، فهذه في الرتبة الثانية ؛ وأعضاء آخر تفعل الأفعال على حسب غرض هؤلاء الذين في هذه المرتبة الثانية ، ثم هكذا الى أن تنتهي الى أعضاء تخدم ولا ترأس أصلاً ؛ وكذلك المدينة أجزاؤها مختلفة الفطرات متفاضلة الهيئات ، وفيها انسان هو رئيس ، وآخر يقرب مراتبها من الرئيس وفي كل واحد منها هيئة وملكة يفعل بها فعلاً يقتضى به ما هو مقصود ذلك الرئيس ، وهؤلاء هم أولو المراتب الاول ، ودون هؤلاء قوم يفعلون الافعال على حسب أغراض هؤلاء وهؤلاء هم في الرتبة الثانية ، ودون هؤلاء أيضاً من يفعل الافعال على حسب أغراض هؤلاء ، ثم هكذا تترتب أجزاء المدينة الى أن تنتهي الى آخري يفعلون أفعالهم على حسب أغراضهم ، فيكون هؤلاء هم الذين يخدمون ولا يخدمون ، ويكونون في أدنى المراتب ،

ويكونون م الاسفلون ؛ غير ان اعضاء البدن طبيعية ، واجزاء المدينة — وان كانوا طبيعيين — فان الهيئات والملكات التى يفعلون بها افضلهم للمدينة ليست طبيعية بل ارادية ، على ان اجزاء المدينة مفطورون بالطبع بفطر متفاضلة يصلح بها انسان لانسان لشيء دون شيء ، غير انهم ليسوا اجزاء المدينة بالفطر التى لم وحدها ، بل بالملكات الارادية التى تحصل لها وهى الصناعات وما شاكلها والقوى التى هى اعضاء البدن بالطبع ، فان نظائرها فى اجزاء المدينة ملكات وهيئات ارادية .

### ١٣ - القول فى العضو الرئيس

وكا أن العضو الرئيس فى البدن هو الطبع أكل أعضائه ، وأتمها فى نفسه وفيما يخصه وله من كل ما يشارك فيه عضو آخر أفضلها ، ودونه أيضاً أعضاء أخرى رئيسة لما دونها ، ورياستها دون رياسة الأول ، وهى تحت رياسة الاول ترؤس وترأس ؛ ذلك رئيس المدينة هو أكل اجزاء المدينة فيما يخصه ، وله من كل ما شارك فيه غيره أفضله ، ودونه قوم مرهوسون منه ورؤوسون آخرين . وكا ان القلب يتكون أولاً ثم يكون هو السبب فى أن يكون سائر أعضاء البدن ، والسبب فى أن يحصل لها قواها وأن تترتب مراتبها ، فإذا اختل منها عضو كان هو المرفد منه بما يزيل عنه ذلك الاختلال . كذلك رئيس هذه المدينة ينبغي أن يكون هو أولاً ، ثم يكون هو السبب فى أن تحصل المدينة وأجزاؤها ، والسبب فى أن يحصل الملكات الارادية التى لأجزائها فى أن تترتب مراتبها وأن اختل منها جزء كان هو المرفد له بما يزيل عنه اختلاله ؛ وكا ان الاعضاء التى تقرب من العضو الرئيس تقوم فى الافعال الطبيعية التى هى على حسب غرض الرئيس الأول ، بالطبع بما هو شرف ، وما هو دونها من الاعضاء يقوم فى الافعال ؛ بما هو دون ذلك فى الشرف الى أن ينتهى الى الاعضاء التى تقوم بها من الافعال أخس ، كذلك التى تقرب فى الرياسة من رئيس المدينة تقوم من الافعال الارادية بما هو أشرف ، ومن دونهم بما هو دون ذلك فى الشرف الى أن ينتهى الى الاجزاء التى تقوم من الافعال باخسها .

وخسة الافعال ربما كانت بحسبة موضوعاتها ، فان كانت الافعال عظيمة الفناء مثل فعل المائدة وفعل الامعاء السفلى فى البدن ، وربما كانت لقلّة غنائها ، وربما كانت لاجل أنها كانت سهلة جداً ، كذلك فى المدينة ، وكذلك كل جملة كانت اجزاؤها مؤتلفة منتظمة مرتبطة بالطبع ، فان لها رئيساً حاله من سائر الاجزاء هذه الحال ، وتلك أيضاً حال

الموجودات ؛ فان السبب الاول نسبته الى سائر الموجودات كنسبة ملك المدينة الفاضلة الى سائر أجزائها ، فان البرئة من المادة تقرب من الاول ودونها الاجسام السلوية ، ودون السلوية الاجسام الحيوانية ، وكل هذه تحتذى حذو السبب الاول وتأمه وتقتفيه ، ويفعل ذلك كل موجود بحسب قوته ، إلا أنها إنما تقتنى الفرض بمراتب ؛ وذلك ان الاخس يقتنى غرض ما هو فوقه قليلا ، وذلك يقتنى غرض ما هو فوقه ، وأيضاً كذلك الثالث غرض ما هو فوقه ، الى أن تنتهى الى التى ليس بينها وبين الاول واسطة أصلاً .

فعلى هذا الترتيب تكون الموجودات كلها تقتنى غرض السبب الاول ، فالتى أعطيت كل ما به وجودها من أول الامر فقد احتذى بها من أول أمرها حذو الاول ومقصده ، فمادت وصارت فيه في المراتب العالية ؛ وأما التى لم تعط من أول الامر كل ما به وجودها فقد أعطيت قوة تتحرك بها نحو ذلك الذى يتوقع على نيته ويقتنى في ذلك ما هو غرض الاول ، وكذلك ينبغى أن تكون المدينة الفاضلة فان أجزائها كل ما ينبغى أن تحتذى بأفضلها حذو مقصد رئيسها الاول على الترتيب ، ورئيس المدينة الفاضلة ليس يمكن أن يكون أى انسان اتفق ، لأن الرئاسة إنما تكون بشيئين ، أحدهما إنما يكون بالفطرة والطبع معداً لها ، والثانى بالهيئة والملئكة الارادية .

والرئاسة التى تحصل لمن فطر بالطبع معداً لها ، فليس كل صناعة يمكن أن يرأس بها ، بل أكثر الصنائع صنائع يخدم بها فى المدينة ، وأكثر الفطرى هى فطر الخدمة ، وفي الصنائع صنائع يرأس بها ويخدم صنائع أخر ، وفيها صنائع يخدم بها فقط ولا يرأس بها أصلاً ؛ فكتلك ليس يمكن أن تكون الصناعة رآسة المدينة الفاضلة أى صناعة ما اتفقت ولا يمكن أى مملكة ما اتفقت .

وكما ان الرئيس الاول فى جنس لا يمكن ان يرأسه شيء من ذلك الجنس ، مثل رئيس الاعضاء ، فانه هو الذى لا يمكن ان يكون عضواً آخر رئيساً عليه ، وكذلك فى كل رئيس فى الجملة ، كذلك رئيس الاول للمدينة الفاضلة ينبغى ان يكون صناعته صناعة نحو غرضها تام الصناعات كلها وإيها يقصد بجميع افعال المدينة الفاضلة ، ويكون ذلك الانسان انساناً لا يكون يرؤسه انسان اصلاً ، وإنما يكون ذلك الانسان انساناً قد استكمل ، فصار عقلاً ومعقولا بالعقل قد استكملت قوته المتخيلة بالطبع غاية الكمال على ذلك الوجه الذى قلنا ، وتكون هذه القوة منه مددة بالطبع لتقبل اما فى وقت اليقظة ، أو فى وقت النوم عن العقل الفعال الجزئيات اما بنفسها ، واما بما يحاكيها ، ثم المعقولات بما يحاكيها ،



وأن يكون عقله المنفعل قد استكمل بالمقولات كلها ، حتى لا يكون تبقى منها شيء وصار عقلاً بالفعل .

فأى انسان استكمل عقله المنفعل بالمقولات كلها صار عقلاً بالفعل ، ومقولاً بالفعل ، وصار المقول منه هو الذى يعقل حصل له حيثئذ عقل ما بالفعل رتبته فوق العقل المنفعل اتم ، وأشد مفارقة للمادة ومقاربة من العقل الفعال ويسمى العقل المستفاد ويصير متوسطاً بين العقل المنفعل وبين العقل الفعال ، ولا يكون بينه وبين العقل الفعال شيء آخر ؛ فيكون العقل المنفعل كالمادة ، والموضوع للعقل المستفاد والعقل المستفاد كالمادة ، والموضوع للعقل الفعال والقوة الناطقة التى هى هيئة طبيعية تكون مادة موضوعة للعقل المنفعل الذى هو بالفعل عقل .

وأول رتبة التى بها الانسان انسان هو أن تحصل الهيئة الطبيعية القابلة للمدة لأن يصير عقلاً بالفعل ، وهذه هى المشتركة للجميع فينها وبين العقل الفعال رتبتان : أن يحصل العقل المنفعل بالفعل ، وإن يحصل العقل المستفاد ؛ وبين هذا الانسان الذى بلغ هذا المبلغ من أول رتبة الانسانية وبين العقل الفعال رتبتان ؛ وإذا جعل العقل المنفعل الكامل والهيئة الطبيعية كشيء واحد على مثال ما يكون المؤلف من المادة والصورة شيئاً واحداً . وإذا أخذ هذا الانسان صورة انسانية هو العقل المنفعل الحاصل بالفعل ، كان بينه وبين العقل الفعال رتبة واحدة فقط ، وإذا جعلت الهيئة الطبيعية مادة العقل المنفعل الذى صار عقلاً بالفعل ، والمنفعل مادة المستفاد والمستفاد مادة العقل الفعال وأخذت جملة ذلك كشيء واحد . كان هذا الانسان هو الانسان الذى حل فيه العقل الفعال ، وإذا حصل ذلك فى كلا جزئى قوته الناطقة وهما : النظرية والعملية ، ثم فى قوته التخيلية . كان هذا الانسان هو الذى يوحى اليه ؛ فيكون الله عز وجل يوحى اليه بتوسط العقل الفعال ، فيكون ما يفيض من الله تبارك وتعالى الى العقل الفعال يفيضه العقل الفعال الى عقله المنفعل لتوسط العقل المستفاد ثم الى قوته التخيلية ، فيكون بما يفيض منه الى عقله المنفعل حكماً فيلسوفاً ، ومقبلاً على التام ، وبما يفيض منه الى قوته التخيلية نبياً منزهاً بما سيكون ، ومخبراً بما هو الآن من الجزئيات بوجود يعقل فيه الاهليات .

وهذا الانسان فى اكل مراتب الانسانية ، وفى أعلى درجات السعادة ، وتكون نفسه كاملة متحدة بالعقل الفعال على الوجه الذى قلناه .

وهذا الانسان هو الذى يقف على كل فصل يمكن أن يبلغ به السعادة ، فهذا أول شرائط الرئيس ثم أن يكون له مع ذلك قوة بلسانه على جودة التخيل بالقول لكل ما يلمه ، وقدرة على جودة الارشاد الى السعادة ، وإلى الأعمال التى بها يبلغ السعادة ، وان يكون له مع ذلك جودة ثبت يبدنه لمباشرة أعمال الجزئيات .

#### ١٤ - القول كيف تصير هذه القوى والأجزاء نفساً واحدة

فالفاذية الرئيسة شبه المادة للقوة الحاسة الرئيسة . والحاسة صورة فى الفاذية ، والحاسة الرئيسة شبه مادة للناطقة الرئيسة ، والناطقة صورة فى المتخيلة ، وليست مادة لقوى أخرى ، ففى صورة لكل صورة تقدمتها . وأما النزوعية فانها تابعة للحاسة الرئيسة ، والمتخيلة ، والناطقة ، على جهة ما توجد الحرارة فى النار تابعة لما تتجوه به النار . فالقلب هو العضو الرئيس الذى لا يرؤسه من البدن عضو آخر ، ويليه الدماغ فانه أيضاً عضو ما رئيس ، ورئاسته ليست رئاسة أولية لكن رئاسة ثانية : وذلك لأنه يرأس سائر الأعضاء ، فانه يخدم القلب فى نفسه ، وتخدمه سائر الاعضاء بحسب ما هو مقصود القلب بالطبع ، وذلك مثل صاحب دار الانسان : فانه يخدم الانسان فى نفسه وتخدمه سائر أهل داره بحسب ما هو مقصود الانسان فى الأمرين ، كأنه يخلفه ويقوم مقامه وينوب عنه ، ويبدل فيما ليس يمكن أن يبدله الرئيس ، وهو المستولى على خدمة القلب فى الشرف من أفعاله .

من ذلك أن القلب ينبوع الحرارة الفرزية ، فانه تنبث فى سائر الاعضاء ، ومنه تسترند وذلك بما ينبث فيها عنه من الروح الحيوانى الفرزى فى العروق الضارب ، وبما يرفدها القلب من الحرارة انما تبقى الحرارة الفرزية محفوظة على الاعضاء والدماغ هو الذى يعدل الحرارة التى شأنها أن تنفذ اليه من القلب ، حتى يكون ما يصل الى كل عضو من الحرارة معتدلاً ملائماً له ، وهذا أول أفعال الدماغ . وأول شئ يخدم به وأعماها للاعضاء ، ومن ذلك أن فى الأعصاب صنفين : أحدهما آلات لرواخذ القوة الحاسة الرئيسة التى فى القلب فى أن يحس كل واحد منها الحس الخاص به ، والآخر آلات الاعضاء التى تخدم القوة النزوعية التى فى القلب بها يتأتى لها أن تتحرك الحركة الارادية .

والدماغ يخدم القلب فى أن يرفد أعصاب الحس ما يبق به قواها التى بها يتأتى للرواخذ أن تحس . والدماغ أيضاً يخدم القلب فى أن يرفد أعصاب الحركة الارادية ما يبق بها

قواها التي بها يتأني للأعضاء الآلية الحركة الارادية ، التي بها القوة النزوعية التي في القلب فان كثيراً من هذه الأعصاب مراكزها التي منها يسترفد ما يحفظ به قواها في الدماغ نفسه ؛ وكثيراً منها مفارزها في النخاع النافذ ، والنخاع من أعلاه متصل بالدماغ فان الدماغ يرفدها بشاركة النخاع لها في الارطاد . ومن ذلك أن تحيّل القوة المتخيلة انما يكون متى كانت حرارة القلب على مقدار محدود . وكذلك فكر القوة الناطقة انما يكون متى كانت حرارته على ضرب ما من التقدير ، وكذلك حفظها وتذكرها للشيء .

فالدماغ أيضاً يخدم القلب بأن يحصل حرارته على الاعتدال الذي يحود به تحيّل وعلى الاعتدال الذي يحود به فكره ورويته ، وعلى الاعتدال الذي يحود به حفظه وتذكره ، فجزء منه يعمل به ما يصلح به التخيل ، وجزء آخر منه يعمل به ما يصلح به الفكر ، وجزء ثالث يعمل به ما يصلح الحفظ والتذكر . وذلك ان القلب لما كان ينبوع الحرارة الفريزية لم يمكن أن يحصل الحرارة التي فيه الا قوية مفرطة ليفضل منه ما يفيض الى سائر الاعضاء ، ولئلا يقصر أو يمحود فلم تكن كذلك في نفسها الا لاية تنبّه . فلما كان كذلك وجب أن يعمل حرارته التي تنفذ الى الاعضاء ، ولا تكون حرارته في نفسها على الاعتدال الذي يحود به أفعاله التي تخصه . فصل الدماغ لاجل ذلك بالطبع بارداً رطباً حتى في الممس بالاضافة الى سائر الاعضاء ، وجعلت فيه قوة نفسانية تصير بها حرارة القلب على اعتدال محدود محصل ، والأعصاب التي للحس والتي للحركة ، لما كانت أرضية بالطبع سريعة القبول للجفاف ، كانت تحتاج الى أن تبقى رطبة الى لدان مؤاتية للتمدد والتقاصر . وكانت أعصاب الحس محتاجة مع ذلك الى الروح الفريزي الذي ليست فيه دخانية أصلاً . وكان الروح الفريزي السالك في اجزاء الدماغ هذه حاله ولما كان القلب مفرط الحرارة ناريها لم يحصل مفارزها التي بها يسترفد ما يحفظ قواها في القلب ؛ لئلا يسرع الجفاف اليها فتحتل وتبطل قواها . وأفعالها جعلت مفارزها في الدماغ ، وفي النخاع لأنهما رطبان جداً لتنفذ من كل واحد منهما في الأعصاب رطوبة تبقيها على اللدونة ، وتستبقى بها قواها النفسانية . فبعض الأعصاب يحتاج فيها الى أن تكون الرطوبة النافذة فيها مائية لطيفة غير لزجة أصلاً ، وبسببها محتاج فيها الى لزوجة ما . فما كان منها محتاجاً الى مائية لطيفة غير لزجة ، جعلت مفارزها في الدماغ ؛ وما كان منها محتاجاً فيها مع ذلك الى أن تكون رطوبتها فيها لزوجة جعلت مفارزها في النخاع ، وما كان منها محتاجاً فيها الى أن تكون رطوبتها قليلة جعلت مفارزها أسفل الفقار والمصعص . ثم بسد الدماغ

الكبد ، وبعده الطحال ، وبعد ذلك اعضاء التوليد ، وكل قوة في عضو كان شأنها ان تفعل فعلا جسيماً ينفصل به من ذلك العضو جسم ما ويصير الى آخره . فانه يلزم ضرورة ، اما ان يكون ذلك الآخر متصلاً بالاول مثل اتصال كثير من الاعصاب بالدماع ، وكثير منها بالنخاع ، او ان يكون له طريق ومسيل متصل لتلك العضو يجرى فيه ذلك الجسم ، وكانت تلك القوة خادمة له ، او رئيسة مثل الفم والرئة والكلية والكبد والطحال ، وغير ذلك . وكلما احتاجت او كان شأنها ان تفعل فعلاً نفسانياً في غيره ، ثم يلزم ضرورة ان يكون بينهما مسيل جسيماً مثل قل الدماغ في القلب ، فأول ما يتكون من الاعضاء القلب ثم الدماغ ثم الكبد ثم الطحال ثم تتبعها سائر الاعضاء .

واعضاء التوليد متأخرة الفعل من جميعها ، ورياستها في البدن يسيرة مثل ما يتبين من فعل الاثنين وحفظهما الحرارة الذكورية والروح الذكورية السابقين من القلب في الحيوان الذكر الذي له اثنيان ، والقوة التي يكون بها التوليد اثنيان احدهما تمد المادة التي يتكون عنها الحيوان الذي له تلك القوة ، والاخرى تعطى صورة ذلك النوع من الحيوان وتحرك المادة الى ان تحصل لها تلك الصورة التي لتلك النوع . والقوة التي تمد المادة هي قوة الانثى . والتي تعطى الصورة هي قوة الذكر الذي هو ذكر بالقوتات التي تعطى تلك المادة صورة ذلك النوع الذي له تلك القوة ، والعضو الذي يخدم القلب في ان يعطى مادة الحيوان هو الرحم ، والذي يخدمه في ان يعطى الصورة اما في الانسان وإما في غيره من الحيوان هو العضو الذي يكون المنى ، فان المنى اذا ورد على رحم الانثى فصادف هناك دماً قد اعدته الرحم لقبول صورة الانسان ، اعطى المنى ذلك الدم قوة تتحرك بها الى ان يحصل من ذلك الدم اعضاء الانسان ، وصورة كل عضو وبالجملة صورة الانسان . فالدم المعد في الرحم هو مادة الانسان . والمنى هو المحرك لتلك المادة الى ان تحصل فيها الصورة .

ومنزلة المنى من الدم المعد في الرحم منزلة الانفحة التي ينشأ عنها اللبن . وكما ان الانفحة هي الفاعلة للانفقاد في اللبن وليس هي جزءاً من المنفقد ولا مادة . كذلك المنى ليس هو جزءاً من المنفقد في الرحم ولا مادة والجنين يتكون عن المنى كما يتكون الرائب من الانفحة . ويتكون عن دم الرحم كما يتكون الرائب عن اللبن الحليب والابريق عن النحاس والذي يكون المنى في الانسان هي الاوعية التي يوجد فيها المنى . وهي المروق التي تحت جلد العانة . يرفدها في ذلك بعض الارفاذ الاثنين . وهذه المروق نافذة الى المجرى الذي في القضيب ليسيل من تلك المروق الى مجرى القضيب ويجرى في ذلك المجرى الى ان ينصب في الرحم ويعطى الدم الذي فيه مبداء قوة يتغير بها الى ان تحصل به الاعضاء .

وصورة كل عضو . وصورة جملة البدن ، والمنى آلة الذكر . والآلات منها مواصلة ومنها مفارقة من ذلك . مثل الطبيب فإن اليد آلة للطبيب يعالج بها ، والمبضع آلة له يعالج بها ، والبواء آلة له يعالج بها ، فاللبواء آلة مفارقة وانما يواصله الطبيب حين ما يفعله وبضمنه ويعطيه قوة يحرك بها بدن العليل الى الصحة ، فاذا حصلت فيه تلك القوة ألقاها في جوف بدن العليل مثلاً فتتحرك بدنه نحو الصحة . والطبيب الذى ألقاها غائب أو ميت مثلاً

وكذلك منزلة المنى والمبضع لا تفعل فعلها الا بمواصلة الطبيب المستعمل له . واليد اشد مواصلة له من المبضع . واما البواء فانه يفعل بالقوة التى فيه من غير ان يكون الطبيب مواصلاً له .

كذلك المنى فانه آلة للقوة المولدة الذكرية وتفعل مفارقة وافية المنى والاثنين آلة للتوليد مواصلة للبدن .

فنزلة الروق التى تكون آلات المنى من القوة الرئيسية التى فى القلب منزلة يد الطبيب التى يعمل بها البواء ويعطيه قوة محرّكة ويحرك بها بدن العليل الى الصحة فإن تلك الروق التى يستعملها القلب بالطبع ، هى آلات فى أن يعطى المنى القوة التى يحرك بها الدم المد فى الرحم الى صورة ذلك النوع من الحيوان . فاذا اخذ الدم عن المنى القوة التى يتحرك بها الى الصورة . فأول ما يتكون القلب وينتظر بتكوينه تكون سائر الأعضاء وما يتفق ان يحصل فى القلب من القوى فإن حصلت فيه مع القوة الماضية القوة التى بها تمد المادة تكون سائر الاعضاء على انها اعضاء انثى . فإن حصلت فيه القوة التى تعطى الصورة تكون سائر الاعضاء على انها اعضاء ذكر فتحصل من تلك الاعضاء المولدة التى للذكر . ثم سائر القوى النفسانية الباقية تحدث فى الانثى على مثال ما هى فى الذكر .

وهاتان القوتان اعنى الذكرية والانثوية هما فى الانسان مفترقتان فى شخصين واما فى كثير من النبات فانهما مفترقتان على اتمام فى شخص واحد . مثل كثير من النبات الذى يتكون عن البذر فإن النبات يعطى المادة وهى البذر ويعطى بها مع ذلك قوة يتحرك بها نحو الصورة . فإن البذر فى استعداد لقبول الصورة وقوة يتحرك بها نحو الصورة . فالذى اعطاه الاستعداد لقبول الصورة هى القوة الانثوية والذى اعطاه مبدا يتحرك به نحو الصورة هو القوة الذكرية

وقد يوجد ايضاً فى الحيوان ما سبيله هذا السبيل ويوجد ايضاً ما القوة الانثوية فيه نامية وتقرن اليها قوة ما ذكرية نقصه تفعل فعلها الى مقدار ما ثم تجوز فتحتاج الى

معين من خارج مثل الذى يبيض يبيض الريح ومثل كثير من أجناس السمك التى تبيض  
ثم تودع يبيضها فيتبعها ذكورتها فتلقى رطوبة فاية بيضة أصابها من تلك الرطوبة شيء  
كان عنها حيوان . وما لم يصبها ذلك فسدت

وأما الانسان فليس كذلك . بل هاتان القوتان متميزتان في شخصين . ولكل واحد  
منهما أعضاء تخصه وهى الاعضاء المعروفة وسائر الأعضاء فهما مشتركات . وكذلك  
يشتركان في قوى النفس كلها سوى هاتين . وما يشتركان فيه من أعضاء فانه في الذكر  
أسخن . وما كان منها فله الحركة والتحرك فانه في الذكر أقوى حركة وتحريكاً .  
والعوارض النفسانية ، فما كان منها ماثلاً الى القوة مثل الغضب والقسوة ، فانها في الانثى  
أضعف وفي الذكر أقوى .

وما كان من العوارض ماثلاً الى الضعف مثل الرأفة والرحمة فانه في الانثى أقوى على  
أنه لا يتمتع أن يكون في ذكورة الانسان من توجد العوارض فيه شبيهة بما في الأنثى .  
وفي الأنثى من توجد فيه هذه شبيهة بما هو في الذكور . فهذه تفرق الأنثى والذكور  
في الانسان ، وأما في القوة الحاسة وفي المتخيلة وفي الناطقة فليس يختلفان فيحدث عن  
الأشياء الخارجة رسوم المحسوسات المختلفة الأجناس المدركة بأنواع الحواس الخمس في  
القوى الحاسة الرئيسية ويحدث عن المحسوسات الحاصلة في هذه القوى رسوم المتخيلات  
في القوى المتخيلة فتبقى هناك محفوظة بعد غيبتها عن مباشرة الحواس لها فيتحكم فيها  
فيرض بعضها عن بعض أحياناً ويركب بعضها الى بعض أصنافاً من التركيبات كثيرة بلا  
نهاية بعضها كاذبة وبعضها صادقة



### ٣ - ابنه سينا

هو أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، الملقب بالشيخ الرئيس، أشهر أطباء العرب، ومن أعظم فلاسفتهم، فارسي الأصل، نشأ في ولاية ما وراء الأنهر

كان أبوه من أهل بلخ، طالب له المقام في بخارى لعهد نوح بن منصور، أحد أمراء الأمرة السامانية، عين والياً لخرميتان إحدى عواصم بخارى. تزوج عبد الله والد علي من امرأة من افشنا، وهو بلد صغير على مقربة من خرميتان، فأنجبت له به عليا في شهر صفر عام ٣٧٠ للهجرة (اغسطس سنة ٩٨٠) وبعد ميلاده ببضع سنين عاد به أبوه الى بخارى وعنى بتربيته

ذكر ابن سينا عن تهذيبه انه في العاشرة من عمره كان قد استظهر القرآن وألم بجزء صالح من العلوم الدينية، ومبادئ الشريعة الفراء، وعلم النحو. وكان الناس يعجبون بحفظه وبذكائه السابق لأوانه، وكان أبوه يضيف في منزله علماً اسمه عبد الله تاتلي، فوكل اليه تهذيب ولده، ففاق التلميذ استاذَه واقطع على للدرس بفردِه، فحاض غمار الرياضيات والطبيعات والمنطق وما وراء الطبيعة، ثم أكب بعد ذلك على درس فن الطب على استاذ مسيحي اسمه عيسى بن يحيى.

ولم يبلغ على السادسة أو السابعة عشرة من عمره حتى طبقت شهرته الخافقين لحدقه في الطب، وحتى دعاه نوح بن منصور أمير بخارى لعيادته في مرض ألم به، وأعفى حبل الأطباء، فعالجه الى أن عوفي فانبسط له واسنخ عليه ذيل الرضى وأسبل عليه ثوب النعمة وفتح له خزانة كتبه فوجد بها الطيب الحكيم خير مجال لرغبة الدرس وأرحب ميدان لطلب العلم واستقى من تلك الناييع العذبة ما شاء اقباله عليها

وقد حدث ان احترقت خزانة الكتب، فأنهم ابن سينا بأنه محرقةا، رغبة في أن يفرد بما وعته من الحكمة، وخشية أن ينفع بما حوته سواء!

وقد مات الأمير نوح بعد ذلك بقليل في شهر رجب عام ٣٨٧ هجرية ( يولييه سنة ٩٩٧ ) وقد هوى بموته نجم أسرته أو كاد

قضى والد على وهو في الثانية والعشرين من عمره ، وكان يعينه في أعمال الدولة حتى اذا فرغ منها عكف على تأليف بعض الكتب والرسائل ، كان يسأله في وضعها ليفي من الأكابر والأعيان . فلما ان نكب في والده ثقلت عليه الإقامة في بخارى فرحل عنها وسكن جرجان وبعض مدن خوارزم وخراسان وداغستان وهي احدى البلاد الدانية من بحر قزوين . وقد أصابه في تلك البلاد داء عضال ، ثم عاد الى جرجان فترف برجل كبير القدر اسمه ابو محمد الشيرازي ، فأهدى اليه داراً فانتفع بها لاقاء الدروس للطلاب . واذ ذاك بدأ ابن سينا بوضع كتاب قانون الطب ، وهو المؤلف الذي خلد ذكره ، واكسبه صيتاً بعيداً في أوروبا حيث بقي قانون ابن سينا هو أساس العلوم الطبية وعمدة الطالبين لما خلال قرون متتالية

وكانت المشاغب السياسية تلجئه الى تغيير موطنه ، وفي هذا من قطع العمل والتبشيش على العلم ما فيه الى أن استوزره شمس الدولة أمير همذان ، يد أن وزارته لم ترض الجند فأسروه وطلبوا قتله فأغضب صنعهم شمس الدولة واتخذ ابن سينا من أيديهم بعد جهد جهيد . وقد اختفى ابن سينا عن الأعين حيناً ثم عاد الى حاشية الأمير يتمهده بذأ أصابه داء في الأحشاء وشرع يدون أجزاء شتى من كتاب الشفاء . وكان في كل عشية يلقي على تلاميذه دروساً في الفلسفة والطب . ويحكى عنه أنه كان يحب الأنس والأطعمة الفاخرة ، فكان كل ليلة بعد نهاية الدرس يستقدم العازفين ، ويمد الموائد المتعة ، ويقضى كذلك هزباً من الليل مع تلاميذه واحبابه ولما أن مات شمس الدولة وتولى الامارة ابنه بعده لم ترقه حال ابن سينا فاعرض عنه فخذ عليه الشيخ الرئيس وكاتب في السرعدوه ومناظره علاء الدولة أمير اصبهان فكشف أمره ، وعوقب على فعلته بالسجن في حصن ، وبعد سنين كذلك فاز في الفرار الى اصبهان فرحب به علاء الدولة ، وكان يصحبه في معظم غزواته وأسفاره .



وقد افنت تلك المتاعب بنيته وزادته ضعفاً على الذى لحقه من الافراط فى العمل والاهو . فأصابه داء فى الاحشاء فتناول دواءً شديداً مريع الأثر ، فاشتدت علته وقد بلغت آلامه نهايتها فى غزوة اصطبحه فيها علاء الدين الى همدان

ولما أن رأى ابن سينا دنو أجله تاب الى الله توبة نصوحاً وتصدق بأغلى وأثمن ما كان يملك واقطع الى العباداة وأعد لقاء الله عدته وقضى الى رحمة الله فى شهر رمضان المبارك عام ٤٢٨ للهجرة ( يولييه سنة ١٠٣٧ ) وهو يبلغ سبعة وخمسين عاماً . وقد دون تلميذه الجرجاني ترجمته وهو المعروف عند الافرنج باسم ( جورجوروس ) وقلت هذه الترجمة الى اللغة اللاتينية وافتتحت بها عدة من مؤلفات الشيخ الرئيس التى نشرت فى أوروبا

كان ابن سينا من أعجب العبريين ، وابلغ الكتاب . فانه خلال قيامه باعباء المناصب وشد الرحال الى البلاد القصية ، وفى مثار الحروب وثنايا الفتن الأهلية تمكن من وضع كتب كثيرة ممتعة يكفى أحدها لتأسيس مجده ووضعه فى مصاف كبار حكماء المشرق . وقد دون أكثر من مائة كتاب تتباين فى الاتقان ولكنها تشهد بفضل وبإلمامه بسائر علوم عصره ، وأكابه على العمل فى أخرج الأحوال . ومعظم مؤلفاته لا تزال محفوظة الى يومنا هذا وكثير من كتبه الكبرى كالقانون والشفاء ترجمت الى اللاتينية وطُبعت عدة مرات وستقصر الكلام بإسهاب فى هذه المعالجة على الشفاء والنجدة

كتاب الشفاء وهو من موسوعات العلوم ودوائر المعارف فى ثمانية عشر مجلد محفوظة منها نسخة كاملة بمدرسة اكسفورد الجامعة . والنجدة موجز الشفاء ، وضعه الرئيس رغبة فى ارضاء بعض اصفائه وقد طبع الأصل العربى بعد القانون فى رومة عام ١٥٩٣ وهو فى ثلاثة أقسام المنطق والطبيعات وما وراء الطبيعة وليس يوجد فيه القسم الخاص بالعلوم الرياضية التى أشار اليها المؤلف فى فاتحة الكتاب وقال بضرورة ذكرها فى الوسط بين الطبيعيات وعلم ما وراء الطبيعة ، وقد طبع هذان الكتابان كامليين ومترقين عدة مرات باللغة اللاتينية منها مجموعة طبعت فى البندقية عام ١٤٩٥ تشمل

- ( ١ ) المنطق
- ( ٢ ) الطبيعيات ( مقتبسة من كتاب الشفاء )
- ( ٣ ) السماء والعالم
- ( ٤ ) الروح
- ( ٥ ) حياة الحيوان
- ( ٦ ) على العقل
- ( ٧ ) فلسفة الفارابي على العقل
- ( ٨ ) الفلسفة الأولى

وقتل « نافي » منطق ابن سينا الى الفرنسية ونشره بباريس عام ١٦٥٨ كذلك طبع العلامة شمولدرز ارجوزة منطقية لابن سينا في « مجموعة الفلسفة العربية » أما فلسفة ابن سينا فهي بالضرورة كفلسفة غيره من أتباع أرسطو دع عنك ما تحويه، عدا مبادئ المعلم الأغريقي ، من التعاليم الأخرى التي لم تخل منها حكمة سواه من فلاسفة العرب ذكر ابن طفيل في كتابه « حي بن يقظان » أن ابن سينا قال في فاتحة الشفاء أن الحقيقة في رأيه ليست في هذا التصنيف وان من يريد لها فليتنسها في كتاب الحكمة الشرقية بيد أن هذا الكتاب لم يصل إلينا ، وقد عرفنا من وقع لهم ان موضوعه ربما كان في تعليم رأى وحدة الوجود على الطريقة الشرقية . ولذا يجب علينا أن نقنع بما وصل إلينا من كتبه الأخرى التي ظهر فيها بظهور الاستقلال الفكري حيناً وحيناً بظهور المقلدين الناقلين . على أنه اعترف بأنه اعتمد في منطق كثر على مؤلفات الفارابي ، فان من يقرأ كتب ابن سينا يرى رابطة متينة في التأليف ويرى رغبة الشيخ ظاهرة في تنسيق العلوم الفلسفية وترتيبها بدقة شديدة وردها الى سلسلة واحدة لا بد منها . ( راجع كتاب الملل والنحل للشهرستاني النسخة العربية ص ٣٤٨ و ٤٣٩ )

وقد قسم العلوم في الشفاء الى ثلاثة أقسام :

- ( ١ ) العلوم العالية أى التي لا علاقة لها بالمادة . وهى الحكمة الأولى أو ما وراء الطبيعة

( ٢ ) العلوم الدنيا وهى الخاصة بالمادة وهى الطبيعيات وما يتبعها وهى العلوم الخاصة بكل ما كان له مادة ظاهرة وما ينشأ عنها

( ٣ ) العلوم الوسطى وهى التى تتعلق تارة بما وراء الطبيعة وطوراً بالمادة وهى الرياضيات

وقد عددها كذلك لأنها بين بين ، فان علم الحساب مثلاً خاص بما لا علاقة له بالمادة بطبيعته ولكنه يتصل بها بمقتضى الحال . وعلم الهندسة خاص بالموجودات التى يمكن تخيلها بدون اتصالها بالمادة ومع أنها لا وجود لها فى الحس فان لا قوام لها إلا بالاشياء المرئية أما الموسيقى وفنون الآلات والعلوم البصرية فان علاقتها بالمادة قريبة إلا أن نسبة رفعة بعضها عن البعض راجعة إلى ذنوها من الطبيعيات . وقد تكون العلوم فى بعض الأحوال متشبكة لا يمكن فصلها كما هى الحال فى علم الفلك فانه علم رياضى ولكنه خاص بأرقى طبقة من طبقات العلم الطبيعى

وان هذا التقسيم لدلائل قاطع على مقدار ما استفاد ابن سينا من كتب أرسطو ويرى الخبير من الامعان فى مؤلفات ابن سينا أن التلميذ فاق استاذة فى فخص العلوم وتبيينها . فان أرسطو قسم الفلسفة النظرية الى ثلاثة أقسام : الرياضيات ، والطبيعيات ، وعلم اللاهوت . وبذا جعل الرياضيات نوعاً من الفلسفة ونسب الى الرياضيات فنوناً تبحث فى غير المادة ( فيما ليس متحركاً ومنفصلاً عن المادة ) ثم ذكر علومها أخرى كالفلك وعلم المراتب وفن الانسجام ونسبها الى الطبيعيات ولكنه لم يحط بتقسيم بلغ من الدقة والجلاء ما بلغه تقسيم ابن سينا للعلوم ( راجع كتاب ما وراء الطبيعة لارسطو ، ألكتاب السادس ، الفصل الأول والطبيعيات له أيضاً الكتاب ٢ فصل ٢ ) . ولم تكن زيادة البيان التى امتاز بها ابن سينا قاصرة على تقسيم العلوم . بل كان ذلك يشمل النظريات الفلسفية فان ابن سينا قال كسابقيه فى نظرية الكائن بالممكن والضرورى ثم أضاف الى ذلك آراء خاصة بها يبنى الوقوف عليها . فانه قسم الكائن الى ثلاثة أقسام : ما كان ممكناً فقط وفى هذا القسم ادخل سائر الكائنات التى تولد وتموت . القسم الثانى ما كان ممكناً

بذاته وضروريا بسبب خارج عنه . أو بعبارة أخرى كل كائن قابل للتولد والفناء ( ما عدا السبب الأول مثل الدوائر والأفلاك ) والمقول التي هي بذاتها كائنات ممكنة ولا تصير واجبة إلا باتصالها بالسبب الأول ، أما القسم الثالث فهو قاصر على ما كان واجبا بذاته وهو الله . يقول ابن سينا وتقرر هذا الكائن الفرد وحده باتحاد الوجود والوحدة والروح . أما في الكائنات التي سبق ذكرها في القسمين الأولين فان الوحدة والوجود هما حادثان طرأ على روح الأشياء واتصلا بها

وقد عارض ابن رشد هذا التقسيم في أما كن شقى من مؤلفاته وأنقذه وأفرد له رسالة على حدة لا يوجد منها الآن إلا نسخة عبرية بالملكية الوطنية بباريس . يقول ابن رشد أن ما كان واجبا بسبب خارج عنه لا يمكن أن يكون ممكنا بذاته إلا اذا هلك السبب الخارج وهذا مستحيل فيما فرضه ابن سينا لأن السبب الأول واجب الوجود وليس عرضة للهلاك . ثم أن ابن رشد يرد بشدة على ما زعمه ابن سينا من أن الوجود والوحدة ليسا سوى عارضين يطرآن على حقيقة الأشياء .

ويقول إن ابن سينا خلط الوحدة العددية التي هي لا شك طارئة بالوحدة المطلقة التي هي وروح الأشياء واحد لا يتعدد وبذا لا تنفصل عنه ( أى عن ذلك الروح ) ثم ذكر ابن رشد أن ابن سينا قد قال في ذلك بأراء المتكلمين الذين يعتبرون الكون الأرضي بما فيه في دائرة الكائنات الممكنة ويعتقدون أنها قابلة للتغير . إنما تفوق ابن سينا عليهم في التمييز بين الممكن والواجب لإثبات وجود كائن روى ( هبولانى )

وبعد أن أظهر ابن رشد خطأ ابن سينا في تقسيمه قال « وقد رأينا في هذا الزمن كثيرين من اتباع ابن سينا يفسرون رأيه ليحوروه فيقولون إن ابن سينا لم يقل بوجود مادة منفصلة بذاتها وهذا في زعمهم ناشئ عن كيفية الشرح التي استعملها ابن سينا في عدة مواضع في الكلام على واجب الوجود . وهذا أيضا هو أساس فلسفته التي وضعها في كتاب الحكمة المشرقية ، وقد أطلق عليها هذا الاسم لأنه استعارها من المشاركة الذين يوحدون بين الله وبين الدوائر السموية ( الأفلاك ) وهذا الرأي منطبق على رأى ابن سينا » اه كلام ابن رشد

أن فكرة وحدة الوجود الشرقية هذه لم تترك أثرًا في كتابات ابن سينا التي تربطه  
بالمشائين وهي غاية بحثنا في هذه الرسالة

تساهل ابن سينا مع المتكلمين كما رأيت ولكنه لم يتردد في القول مع الفلاسفة بأزلية  
العالم التي تختلف عن أزلية الله بأن لها سببًا خاصًا وقائمًا بها ( وهذا السبب لا يقع في  
الزمان ) أما الله فأزلى الوجود بذاته

أن ابن سينا يقول وغيره من الفلاسفة أن السبب الأول لكونه الوحدة المطلقة  
لا يمكن أن يكون له أثر مباشر سوى الوحدة ، ويقول في البرهان على ذلك أنه ثبت  
ان الكائن الواجب الوجود بذاته هو واحد في كل صفاته فلا يمكن أن يصدر عنه  
إلا كائن واحد . لأنه اذا صدر عنه كائنان مختلفان حقيقة فانهما لا يصدران الآ عن  
جهتين مختلفتين من روحه . فاذا كانت هاتان الجهتان متصلتين بروحه ينتج عن ذلك  
أن ذلك الروح قابل للتقسام ، وقد أثبتنا استحالة ذلك وخطأه ( راجع ما وراء  
الطبيعة لابن سينا الكتاب التاسع الفصل الرابع والشهرستاني ص ٨٣٠ والنزالي  
مقاصد الفلاسفة )

نقول واذا صدق قول ابن سينا في أنه لا يصدر عن الواحد إلا ما كانت صفته  
الاولية الوحدة فكيف نعال صدور العالم عن الله وهو مجموع كائنات متعددة .  
للجواب على هذا فرض ابن سينا أن حركة الدوائر لم تصدر عن الله مباشرة ومن المعلوم  
عن رأى المشائين أن أثر علة الملل في الكون الأرضي ظاهر في الحركة التي تشكل  
المادة . انما يصدر عن الله العقل الأول ، أى عقل الدائرة المحيطة التي تسبب حركة  
الدائرة الثانية ، وهذه الدائرة المحيطة الأولى وان كانت صادرة عن الكائن الفرد فانها  
مركبة لأن بعقلها غائيتين ، العقل الأول والدائرة ذاتها . يقول ابن رشد وهذا خطأ في  
رأى المشائين أنفسهم لأن الماقل والمقول هما واحد في العقل الانساني وهما كذلك  
بقوة أشد في العقول المنفصلة ( عن المادة ) ثم يقول ابن رشد أن هذا الرأى ليس  
لأرسطو ، انما استفاده الفارابي وابن سينا من بعض الحكماء الأقدمين الذين قالوا بأن

الخير والشر خاصة والاضداد عامة لا تصدر عن سبب واحد .

واذا عمننا هذا الغرض وصلنا الى وضع قاعدة مفردة ، وهى أنه لا يصدر مباشرة وبلا وسيط عن السبب البسيط المفرد الأثر فرد . وقد أظهر ابن رشد أنهم اخطأوا فى نسبة هذا الرأى الى أرسطو وقد نشأ ذلك عن سوء فهم المعنى المراد لفكرة الوحدة فى قول هذا الحكم عند ما وصف الكون بأنه وحدة أو مجموع حيوى صادر عن سبب أول مفرد .

ولم يتردد ميمونيد الذى يرجع سائر نظريات ابن سينا الى آراء المعلم ارسطو فى نسبة هذا الغرض الى سواء ( راجع كتاب مرشد الحيران تأليف ميمونيد القسم الثانى الباب الثانى والعشرين ) وقد انتشرت هذه المفوة فى المدارس المسيحية خلال القرون الوسطى ، ومن أثر ذلك أن نسب البرت الكبير هذا الغرض الى أرسطو وسائر تلاميذه ، واتباع تعليمه ما عدا حكيماً واحداً قال انه يعتقد بصدور شيتين من وحدة بسيطة ، هما المادة العامة والشكل العام .

وكان ابن سينا يقول كغيره من الفلاسفة بامتداد احاطة علم الله بالموجودات العامة لا بالأشياء الخاصة ، والحوادث التى تقع مصادفة ، وينسب الى نفوس الدوائر العلم بالجزئيات ، وانه بواسطة تلك النفوس يتصل علم الله بالموجودات الأرضية ، ويفرض ابن سينا أن لنفوس الدوائر خاصة التخيل التى تلم بأشياء لا حد لها ، لأنه لا يقدر أن لا ينسب العلم بالحوادث التى تقع مصادفة ، والأشياء المفردة إما الى عقول الدوائر ، وإما الى العقل الالهى . ان الأشياء الخاصة المفردة الأرضية لها رد فعل على علمها القريبة وتخترق صورها الدوائر بالتدرج فتصل شيئاً فشيئاً من علة الى علة الى أن تصل الى السبب الأول ، وقد أثبت لنا ابن رشد ان هذا الغرض خاص بابن سينا ، وقد رد ابن رشد عليه -

يقول ابن رشد ان الخيال متصل بالحواس ومعتمد عليها ، وحيث ان الحواس لا يمكن نسبتها الى الأجرام السموية حيث لا يمكن نسبة الخيال اليها ، وهو يبيح أن

ينسب الادراك للأجرام السموية ، وطبيعة هذا الادراك كطبيعة ادراك المثبتين الذى يبدع تأليفاً أو صورة أو عارة أو تمثالاً قبل ابرازها من حيز الفكر الى حيز الوجود .

ولكن هذا الادراك أو الخيال يلم بالأمر المقصود انجازة المأمأ طاماً أو نوعياً لا المأمأ تفصيلياً ، لذا لو فرضنا أن للأجرام السموية خيالاً ، فلا يمكن أن يكون لهذا الخيال علاقة بالموجودات الخاصة الأرضية ، ويظهر مما سبق فى الأمثال والإيضاح ، أن ابن سينا أراد بفرضه أن يقرب بين السبب الأول وبين الموجودات الأرضية ، وقد حاول هذا التقريب بإيجاد حلقات متتابعة يمكن بواسطتها اتصال القوة المجردة بسائر الموجودات المادية ، ولا يخفى أن ابن سينا حاول فى مواطن شتى أن يجحد عن اتباع آراء ارسطو ، ولكن ابن رشد كان على العكس لا يريد إلا تثبيت سلطة ارسطو الفلسفية ومتاصرة آرائه ومبادئه وتحقيق فكره . لذا لم يعلق أهمية كبرى على ما كان خاصاً بابن سينا من النظريات ، وكثيراً ما اشتهر امتنانه لها ( راجع مرشد الحيران الجزء ١ ص ٢٣١ ملحوظة ١٠ تأليف ميمونيد ) أما نظرية النفس فقد عالجها ابن سينا بمنأى فائقة ، وقد نقل بالدقة تقسيم ارسطو للمواهب النفسية ونظرية العقل المؤثر والعقل المتأثر وأضاف الى آراء ارسطو ونظرياته شروحا وملحوظات ذات قيمة ، فقد تبعه حكماء العرب فى التقسيم القياسى لمواهب النفس البشرية الذى وضعه وسار على سنتهم فلاسفة القرون الوسطى المدرسيون وبعض الحكماء المحدثين وهذا هو التقسيم القياسى الذى وضعه ابن سينا

( ١ ) الخواص الظاهرة أو الخواص الخمس

( ٢ ) الخواص الباطنة

( ٣ ) الخواص المحركة

( ٤ ) الخواص المعاقلة

وقد قسم كل خاصة منها الى أقسام أدق فذكر القوة الوهمية فى الفصل الثالث من القسم الثانى وبها يكون الحيوان حكمه كما يفضل الانسان بقوة الفكر أو التأمل فانه بالوم تعلم الشاة أن صغارها فى حاجة الى حناتها وانهم فى خطر من الذئب

وكان الفلاسفة السابكون على ابن سينا يخلطون بين تلك القوة ، وبين القوة الخييلة ، ومن خواص ابن سينا أنه جعل مقر خواص النفس في تجاويف المخ الثلاثة

أما فيما يتعلق بصلة العقل المؤثر بالنفس البشرية ؛ فلم يحاول ابن سينا أن يقر رأياً وهو كسائر حكماء العرب يرى في تلك الصلة أسمى ما تنطلع اليه النفس البشرية ؛ لذا ينصح للنفوس بالمساعي ولكنه يفضل قهر المادة وتطهير النفس من أدرانها حتى تصير وعاءً قيقاً جديراً بتلقي الالهام الالهى ( راجع كتاب ما وراء الطبيعة الكتاب التاسع الفصل السابع )

يقول ابن سينا « أما النفس العاقلة فكالمها الحقيقى خفى ومصيرها أن تكون عالمًا عقلياً تنبسط فيه صور الموجودات وترتيبها والخير العام الذى يخترق الأشياء عامة وهو قاعدة الكون الأولى ، ثم المواد الروحية العالية ، ثم النفوس المتصلة بالأجساد ، ثم الأجرام السامية ، وما لها من الخواص والحركات ، وهكذا الى أن تصير النفس عالمًا عاقلاً مائلاً للعالم العقلى بأجمعه عارفة بأنم الأشياء . كالجمال التام ، والخير التام ، والمجد التام فتتصل به وتصير كما ذكرت مادة . ولكننا ما دمنا فى هذا العالم الأرضى وفى هذه الأجساد فلا نستطيع أن نشعر بتلك السعادة لما يحيط بنا من الشهوات فنحن لا نبحث عن تلك السعادة الكاملة ولا نشعر بأننا قادرون أن نحصل عليها الا اذا تخلصنا مما يملقنا بالشهوات وأنواع الفتنة والهوى . حينئذ نستطيع أن نتخيل شيئاً من تلك السعادة فى نفوسنا شريطة أن تتبدد الشكوك وأن تستدير بصائرنا ويظهر أن الانسان لا يقدر على الخلاص من هذا العالم وما يحيط به الا اذا تعلق بأهداب العالم العقلى الذى ذكرت فتجذبه رغبته اليه وتصونه عن النظر الى ما ورائه وهذه السعادة لا تنال الا بممارسة الفضائل والكمالات » ويقول فى مكان آخر « يوجد رجال ذوو طبيعة طاهرة اكتسبت قوسهم قوة بالطهر وبتعلقها بقوانين العالم العقلى . لذا هم ينادون الالهام ويوحى اليهم العقل المؤثر فى سائر الشؤون ويوجد غيرهم لا حاجة بهم الى الدرس للاتصال بالعقل المؤثر لأنهم يعلمون كل شئ بدون واسطة هؤلاء هم أصحاب العقل



المقدس . وأن هذا العقل لمن السو بمبحث لا يمكن لكل البشر أن يناهض منه نصيب »  
( راجع الشهرستاني ص ٤٢٨ نسخة ألمانية جزء ٢ ص ٣٣٢ - ٣٣١ في آخر تحليل  
طبيعات ابن سينا )

ويرى القارئ مما تقدم من قول الرئيس أنه يقصد بأصحاب العقل المقدس الأنبياء  
الذين يحفظون بالوحى الرباني . وهو قائل به البتة ما دام يعترف بأن بين النفس البشرية  
والعقل الأول علاقة طبيعية وما دام الانسان ليس أبداً في حاجة الى الحصول على  
العقل المكتسب بالدرس

يتبين لك مما سبق أن الشرائع السالوية والقوانين الأدبية تشغل مكاناً فسيحاً في  
مبادئ ابن سينا وأنه بعيد بمراحل في لقته الطاهرة عن المبادئ الحرة المخالفة للدين التي  
شرحها وقال بها ابن رشد . وسيرى القارئ فيما يلي مقدار اقتياد ابن رشد الى رأيه  
في العقل . ويقول ابن سينا بقاء وحدة النفس البشرية التي لها مادة منفصلة عن  
الجسد ، وأن هذه المادة محافظة على ذاتها ، ولكنها غير متعلقة بالمكان ، أو الزمان  
( راجع مرشد الحيران جزء ١ ص ٤٣٣ ملحوظة ٢ )

ان في كل فرع من فروع العلوم الفلسفية آراء جديدة أضافها ابن سينا الى فلسفة  
ارسطو ولكن هذه الفلسفة لم تتغير في مجموعها بما أضافه الرئيس تغيراً كبيراً .

وبالجملة فإن ابن سينا أخرج سائر أجزاء فلسفة ارسطو بنظام تام ، وتسلسل محكم ،  
ووسع نطاقها بمذهب الافلاطونية الحديثة ( نيوبلاتونيزم )

وهو لا ريب معدود اكبر أساتذة فلسفة ارسطو في القرون الوسطى . ومع أنه  
نسأل كثيراً أكراماً لمبادئ الاسلام فإنه لم يحدث تنهيراً كبيراً في مجموع فلسفة  
ارسطو التي لا يمكن اتقانها مع الدين الخفيف . ولا ريب في أن النزالي قصد اليه  
بكتابه « تهافت الفلاسفة » .



## ﴿ ايضاح عن ابن سينا ﴾

أن ما ذكرناه بالإيجاز عن حياة الشيخ الرئيس، من الشؤون العادية يدل دلالة سطحية على حياته ويحار المؤرخ اذا حاول الوصول الى علم يقينى عن نفسية ابن سينا وأخلاقه ويظهر للواقف على أخباره أن أبا عبيد الجرجاني وهو صاحبه الذى نقل عنه لم يدون ما يلقى شعاعاً من النور على تلك الناحية من حياة الرئيس ولكن المدقق قد يصل بعد طول الامعان الى بصيص من الضياء . وقد جاءت النبذ المالة على خلقه وعقله عرضاً لا قصداً من ذلك أنه نشأ منذ نعومة أظفاره مستقلاً برأيه وترعرع وبما وهو يحافظ على ذلك الاستقلال بالرأى الذى هو الجوهر فى أخلاق الرجال

فقد حكى أن أباه وأخاه كانا من الاسماعيليه وانه سمع منهما كلاماً فى النفس والمقل على طريقة يرضاها أبوه وأخوه ولا يقبلها عقله ولا ترتاح اليها نفسه فلم يقبل عليها وبنا عنها ، وهذا الاستقلال فى الرأى والاعتداد بالنفس دليل قوة الفكر والارادة . حقاً أن الاعتداد بالنفس من أدلة الإعجاب بها وفى الإعجاب بالنفس عيوب ومحاسن ، ويظهر لنا أن ابن سينا استفاد بإعجابه بنفسه سمواً فى خلقه وعلواً فى مقاصده واقتراباً من المثل الأعلى ولم يخف علينا ذلك فقد وصف نفسه بالتقدم فى العلم والبراعة فيه بكلام ملؤه الإعجاب بالذات

ويظهر من أخباره أنه كان عبقرىاً ممتازاً قادراً على الامام بالعلوم والمعارف واستنباط الأفكار القوية ببساطة وبدون تكليف ظاهر أو خفى فكان عقله مخلوقاً للفلسفة . فقد سبقه فى كل الأمم فلاسفة وصلوا الى الحقيقة بعد الجهد والتعب وبعد التألم والمماناة فى سبيل البحث عنها ولكن ابن سينا كان فذاً فى عبقريته حقاً وكان ذكاًؤه من النوع الذى يظهر قبل أوان ظهوره عند أشباهه فى السن والمواهب فقد أتم ابن سينا تعليمه ودراسته فى أواخر القعد الثانى من عمره الحافل بالعجائب وكان على قمة الفتوة مالكا زمام العلوم المروفة ليهده يسيما ويحفظها ويحللها ثم اندججت تلك العلوم فى نفسه فنضجت النفس وتجلت مرقها أجمل تجلى وليس لدينا دليل على أنه زاد على علمه شيئاً بكر السنين ومرها ولكنه أحسن استعمال الأدوات التى جباه الله إياها فلما فرغ من تحصيل العلوم بأسرها فى مقتبل الشباب لم يزد عليها شيئاً ولم يتجدد له علم ولكن فطرته السليمة وبصيرته المنورة وعقله الجبار وإرادته القوية تضافرت كلها وتآزرت على المحافظة فيما بقى من عمره على الأسس العلمية التى ركزت فى نفسه فى عنفوان الفتوة والتى صرف جهده فى صقلها وتهذيبها .

وبما يؤيد قولنا بأن عقل ابن سينا كان مخلوقاً للفلسفة ، وأن ممارسة العقليات كانت لديه أسهل منها لدى غيره ، أنه بعد تفوقه في سرعة احراز العلوم ، وامتلاك ناصيتها بقليل عنه ، صار التأليف والتصنيف من أبسط الأمور وأسهلها وأسرعها لديه ، فلم يكن من الحكماء الذين يطلبون النظر فيما يكتبون ، ثم اذا هم دونوا شيئاً يصرفون وقتاً في تحويره وتبديله بعد تقديمه وتحصيله ، بل كان ابن سينا فياضاً بحكمته وفلسفته يشبها ، ولا يحو ما أثبت ، ولا يتردد في تنقيح أو تصحيح ، ولا يشك في صحة ما كتب . ودليلنا على ذلك كثرة الكتب التي ألفها ابن سينا ، وكلها قيمة ممتعة ، وقد ألف بعضها وهو في نضارة العمر يترقق في وجهه ماء الشباب ، على أنه لم يبلغ أكثر من ثلاث وخمسين سنة على الأقل أو ثمان وخمسين سنة على الأكثر

ينتج مما تقدم أن الشيخ كان من أظهر صفاته كثرة العمل وسهولته ، وسرعة إتمامه وكان يشبه جوده الفيلسوف الألماني من بعض وجوه ، فإن جوده ألف رواية «فوست» في جزئين بين الاول والثاني منها نحو ستين عاماً ، كذلك ابن سينا ألف الجزء الاول من الشفاء مذ كان في معية الأمير خمس الدولة ، وما زال يوالى التأليف فيه في فترات متباعدة حتى آتته وهو في معية الامير علاء الدولة . وهذا دليل على انه رضى عما ألفه في شبابه بعد أن بلغ أشده ، وثبتت في الحكمة قدمه . كذلك كانت حال «جوده» وكتابه الخالد «فوست» ، وكذلك كان كتاب الشفاء للرئيس أوسع وأمتع ما وضعه في الحكمة .

أما عن عقيدة ابن سينا فقد وردت نصوص تدعو للتقول والظن ، ولكن الاخبار الصادقة الصحيحة المروية عن الجرجاني الثقة وغيره ، مجمعة على أن الشيخ الرئيس كان اذا أشكلت عليه معضلة ، توفناً وقصد المسجد الجامع وصلى ودعا الله أن يسهلها عليه ، ويفتح منقلها بين يديه ، وهذا دليل على العاطفة الدينية القوية في نفس ابن سينا . ويصح لنا أن نقول إن أيمانه كان جزءاً من عبقريته ، وإن اعتناؤه بواجب الوجود كان من أقوى أسباب ظهور عبقرته

أما ما رواه الجرجاني من أن الرئيس كان شديد القوى كلها وأن قوة الحب كانت لديه أقوى وأغلب ، وأن مظاهر تلك القوة المعنوية والمادية جذبت الشيخ اليها ، واستدعت منه جهوداً أثرت في مزاجه ، وكانت من أسباب علته واشتداد وطأها عليه ، فقد كان

هذا صحيحاً ، وكانت هذه الصفات موضع العجب لدى الباحثين ، ولكن منذ ظهر العلامة «فرويد» واستوفى النظر فيما بين قوة الحب الجنسي والمواهب العقلية ، فقد أصبحت دراسة تلك العاطفة القوية لدى البقريين ، من أم الوسائل للوقوف على كثير من خفايا نفوسهم وأسرار حياتهم العقلية والقلبية ، وهذه الاشياء التي ذكرت تلميحاً في تاريخ الفلاسفة ، أصبحت ذات شأن كبير في نظر علماء النفس وتحليل قواها ومواهبها . وصار هذا للبحث نفسه علماً قائماً بذاته اسمه ( Psychoanalyse )



## ٤ - الغزالي

ابو حامد محمد بن محمد الغزالي ، كان يدعوه العامة بالغزالي ، أكبر علماء الكلام لعهده وأحد أئمة المذهب الشافعي . ولد في طوس إحدى مدن خراسان عام ٤٥٠ للهجرة (١٠٥٨ للمسيح) ودرس العلوم في بلده ، ثم رحل في طلب العلم الى نيسابور ، وظهرت عليه منذ صباه علامات الذكاء الحارق والتجاجة النادرة . وكان علمه الواسع بعلم الكلام ، ووقوفه على فنون الفلسفة ، سبباً في اقبال نظام الملك ووزير السلطان ملك شاه السلجوقي عليه ، فوكل اليه إدارة المدرسة النظامية التي أسسها ببغداد .

وكان الغزالي حينئذ في الثالثة والثلاثين وله بين العلماء مرتبة رفيعة . وبعد سنتين قليلة ترك المدرسة النظامية ، وقصد الى أداء فريضة الحج في مكة ، ولما أتم هذا الفرض المقدس ، ألقى دروساً في جوامع دمشق وبيت المقدس والاسكندرية ، وإذ كان بالاسكندرية أوشك أن يرحل الى المغرب ليقيم على يوسف بن تاشفين أمير مراكش أحد امراء المرابطين فأثابه نعي يوسف ، فعاد الى طوس واقطع الى حياة الفكر ، وعاش عيش المتصوفة وانكب على تأليف الكتب ، وكانت غايته من وضعها تقرير امتياز دين الاسلام على غيره من الأديان ، وعلى الفلسفة ولذا سمي حجة الاسلام وزين الدين وأشهر كتبه إحياء علوم الدين وهو كتاب في علم الكلام والآداب مقسم الى أربعة أقسام : الأول في الشعائر والاحتفالات الدينية والثاني في القوانين الخاصة بأحوال الحياة الدنيوية والثالث فيما يهلك والرابع فيما ينقذ ، أي في الرذائل والفضائل

ثم هجر التأليف وعاد الى نيسابور ، ليدبر المدرسة النظامية ، ثم عاد الى طوس وأسس ملجأ للصوفيين (نكية) وقضى بقية أيامه في العبادة والتأمل ، وقضى الى رحمة الله عام ٥٠٥ للهجرة ( ١١١١ للمسيح )

أما المعلومات الكاملة عن حياته ، فقد أعطاها الموسوي دى هامير ، في مقدمة كتاب « أيها الولد » في الترجمة العربية الالمانية ، وهو كتاب في الأخلاق من كتب الغزالي

إنما الذى يهمنى فى هذا الباب ، هو تاريخ حياة الغزالى الفكرية ، وسير دراسته والدرجة التى تبغى له بين فلاسفة الاسلام ، وتأثيره فى فلسفة عصره ، وقد هدانا الى حل تلك المسائل الغزالى ذاته فى كتاب اسمه « المنقذ من الضلال » وقد شرح فيه حقائق الموجودات وحل هذا الكتاب تحليلاً كاملاً المسيو پاليا والموسيو شمولدرز فى مقالة على « مبادئ الفلسفة عند العرب » وقد نشر شمولدرز نص رسالة الغزالى العربى وترجمة فرنسية فيها بعض أغلاط ولكنها لا شك كافية.

وهذه الرسالة هى فى شكل جوابات على أسئلة وجهها اليه صديق فتكلم أولاً فى الصعوبة التى لقيها فى التمييز بين المبادئ والتعاليم الفلسفية المختلفة ، وفى معرفة الخطأ من الصواب ، وتكلم عن المساعى التى لم ينته من بذلها منذ سن العشرين فى سبيل الوقوف على الحق . قال وبعد أن درس مبادئ الفلاسفة الدينية والحكمية وتعمق فيها أخذ يشك فى كل شئ ، وسقط فى هوة الجحود المطلق وارتاب فيما يهديه اليه الحس ، الذى طالما يرشدنا الى أحكام يناقضها العقل ، كذلك لم يكن العقل كافياً لاتقاع الغزالى لأن لا شئ ثبت صحة مبادئه ، وأن الذى نعتقه صواباً فى اليقظة بواسطة الحس أو العقل ليس كذلك إلا لملاقته بالحال التى نحن عليها ولكن هل نحن متحققون من أن حالاً أخرى لا تتلو تلك وتكون بالنسبة لليقظة كنسبة اليقظة للنوم بحيث نعرف فى تلك الحال الحادثة أن كل ما حسبناه صحيحاً بواسطة العقل ، لم يكن إلا حلماً لا حقيقة له . وفى الواقع رجع الغزالى عن جحوده ، ولكن هذا لم يكن بقوة العقل إنما فى اثناء بحثه عن الحقيقة ، انقطع للتعلم فى مبادئ المتكلمين والباطنية والفلاسفة والتصوفين ، ولم تجد نفسه هداها إلا فى التصوف والتأمل والانجذاب الذى يعرفه الصوفيون . بيد أنه ليس للغزالى أثر ظاهر فى مبادئ الصوفيين ، ولكن أثره الأعظم هو فى تاريخ الفلاسفة العربية فان جحوده الذى لم يظهره فى كتبه بشكل مبدأ ، خدمه ليطعن المبادئ الفلسفية طعنة مشؤومة

بين مؤلفات الغزالى التى عددها الموسيو هامر فى رسالته كتابان جديران بالنظر .

الكتاب الأول « مقاصد الفلاسفة » والثاني « تهافت الفلاسفة » ، أما كتاب المقاصد فهو تلخيص للعلوم الفلسفية شرح فيه المؤلف علم المنطق ، وما وراء الطبيعة ، والطبيعات ولم يمتد في شرحه عن مبادئ أرسطو ، التي شرحها الفارابي وابن سينا وقد قُل هذا الكتاب الى اللغة اللاتينية في أواخر القرن الثاني عشر بواسطة « دومينيك جندسالفى » وطبع في البندقية عام ١٥٠٦ م . بواسطة « برتوس ليشتنشتين دى كولونى » نحت اسم « منطق العرب وحكمتهم للغزالي » .

وقد يدّش من يرى الغزالي في المقاصد بشرح مبادئ الفلاسفة التي يهدمها في كتاب التهافت وقد ظن الموسيوريتر في كتابه (Geschichte der Philosophie) تاريخ الفلاسفة ج ٨ ص ٥٩) أن الغزالي كتب المقاصد ، لما كان لا يزال قائلًا بمبادئ أرسطو ولكن الحقيقة هي أن الغزالي لم يرد بالمقاصد إلا الاستعداد لهدم المبادئ التي شرحها شرحًا وافيًا ، كما بين ذلك في المقدمة التي لم تنشر في كل النسخ الخطية اللاتينية وفي طبعة فينيس (البندقية) ولكنها موجودة في نسختين خطيتين باللغة العبرية وفي نسخة لاتينية في مكتبة السريون . وهذا ما قاله الغزالي في المقدمة ردًا على من سأله رد حجة الفلاسفة : « نسألنى يا أخى تأليف كتاب كامل واضح للرد على الفلاسفة وتبيين خطأ مبادئهم لتتق بذلك الوقوع في الخطأ ، ولكن هذا عبث قبل أن تعرف مبادئهم وتعاليمهم تمام المعرفة لأن الرغبة في الوقوف على خطأ بعض الآراء قبل الوقوف عليها تمام الوقوف تمد خطأ ينتهي بالمرى والخلط . فظهر لى من الضرورى قبل الشروع في نقض آراء الفلاسفة أن أضع كتابًا أشرح فيه ميول علومهم المنطقية والطبيعية والالهية دون التمييز بين الخطأ والصواب في مبادئهم لأن غايى هي شرح نتائج أقوالهم دون الاسهاب في أمور زائدة عن الحاجة ولا علاقة لها بالبحث ، فسأكتفى بشرح مبادئهم مضيغًا اليها الأدلة التي يثبتون بها أقوالهم ، فغاية هذا الكتاب هي شرح مقاصد الفلاسفة ولهذا اخترت له ذلك الاسم » . ثم ذكر الغزالي أنه سيترك العلوم الالهية جانبًا لاختاق العامة على صحة مبادئها وأن ليس بها ما يحتاج الى النقض وكذلك مبادئ .

المنطق هي على العموم صحيحة والخطأ فيها نادر، أما الطبيعيات فالحق فيها ممتزج بالباطل .

وهذا ختام الكتاب في الأصل العربي والنسختين المبريتين : « فهذا ما أردنا أن نحكيه من علوم المنطقية والالهية والطبيعية من غير اشتغال بتمييز الثمن من السمين والحق من الباطل ولنفتتح بعد هذا الكتاب تهافت الفلاسفة حتى يتضح برهان ما هو باطل من هذه الجملة » .

وبعد هذا البيان الشافي ، ليس مكان للعجب من شرح مبادئ الفلاسفة في كتاب المقاصد . اما كتاب التهافت فغاية الغزالي منه هي تقص تعاليم الفلاسفة ، بنقد عام يظهر ما فيها من التناقض ، ويوضح مخالفتها للعقل ، وهذا نص ختام كتاب التهافت « واذا أعترض علينا بأن انتقادنا لا يخلو من الريب ، تقول إن بالنقد يتضح برهان ما هو صحيح وما هو باطل ، فاذا عرضت صعوبة أمكن حلها بفحص النقد والاعتراض . إنما الذي نرى اليه في هذا الكتاب ، هو أن نشرح مبادئهم وأن نقابلها بما ينقضها من الأدلة ولا نريد أن نكون على مبدأ منها ، وليس مقصدنا أن نذكر أدلة على حدوث العالم ، إنما هدم ما ذكره من الأدلة تأييداً للقول بقدم المادة . وبعد الفراغ من هذه الرسالة سنشرع في تأليف غيرها لاثبات الرأي الصحيح الذي غايته تشييد الحق ، كما أن غايتنا من هذا الكتاب هي هدم الباطل » .

وبدأ الغزالي مقدمة الكتاب بنقد أراء القائلين بأراء الفلاسفة ، المعرضين عن حكمة الدين ليثبت أن كل ما يقولون به مما يخالف قواعد الدين ليس له أساس .

ثم اسهب في القواعد الأربع ، التي اهتمدى بها في تأليف هذا الكتاب ، وبعد المقدمة شرع الغزالي في تقص حجج الفلاسفة في عشرين قطعة ، ست عشرة منها في الآلهيات وأربع في الطبيعيات .

وأهم ما في هذه النقط هو الفصل المتعلق بالمسيبيات ، وملخص قوله في هذا الباب يرجع الى مسألتين : الأولى انه اذا اجتمع أمران معاً فليس فيه دليل قاطع على أن



الأول علة الثاني ، الثانية : اذا فرضنا صحة فعل بعض الظروف ( تعلق أمر بأمر ) بناء على قانون طبيعي ، فليس ينتج من ذلك أن الأثر يكون بذاته في ظروف متماثلة حتى ولو كانت الأشياء متماثلة . فان القطن يمكن برادة الله أن يتخذ شكلاً يقبه الحريق ، وبعبارة أخرى أن ما يسميه الفلاسفة بقوانين الطبيعة أو قاعدة الملل ، هو أمر يقع تبعاً لارادة الله ونحن قبله كأمر واقع محقق لأن الله سبحانه وتعالى في سابق علمه علم مصير الأمور فعلماً إياه ، فليس هناك ، والأمر كذلك ، قانون طبيعي ثابت يقيد ارادة الخالق جل وعلا .

قول ان بعض الفلاسفة ، مثل ابن رشد كانوا يعتقدون أن النزالي لم يكن مخلصاً في قوله ، وان الخلاف بينه وبين الفلاسفة ، كان على قطع محدودة ، انما أراد الطعن عليهم في سائر النقط لتزداد به همة أهل السنة . وذكر موسى بن ناربون ، بعد أن ذكر رأى ابن رشد السابق في بداية شرحه على المقاصد ، ان النزالي كتب بعد الفراغ من تأليف التهافت ، رسالة صغيرة لم يعلم بها الا بعض المقربين وفيها ردود على ما وجهه من النقد الى مبادئ الفلاسفة ، وان هذا الكتيب يُسمى « رسالة وضعا أبو حامد بعد التهافت ليكشف عن فكره للحكام وفيها مقاصد المقاصد واللييب تكفيه الإشارة » وفي هذا الكتاب أبحاث إلهية ذات أهمية كبرى ولكن لغتها عويصة الفهم على العامة ، وقد بدأ هذه الرسالة بالكلام في الدوائر العليا وحركاتها ونفوسها ، ثم تكلم في المحرك الأول وفي صفاته ، ثم تكلم في النفس ، وليس في هذه الرسالة أثر لاحتقار الفلسفة كما في التهافت انما يقيم الأدلة كأنه بعض الحكماء لا كالتكلمين ، ويثبت بالحجة العقلية اموراً في الآلهيات ، حاول قضها في التهافت . فانه يقول في هذه الرسالة مع الفلاسفة بازلية الزمان وحركة الدوائر الساوية ، وفي ختام هذه الرسالة حرم النزالي الاطلاع عليها الا على أهل النفوس القويمة ، والعقول السليمة ، عملاً بقول النبي ( ص ) « خاطبوا الناس على قدر عقولهم » .

كتب ابن الطفيل رغم احترامه للنزالي ، يوضح اضطرابه وتردده في مبادئه

( قتلًا عن كتاب حى بن يقطان صفحة ١٩ - ٢١ ) نبذة أولها « اما عن كتابات الامام الغزالى . . . الخ » . ثم ذكر ابن الطفيل نبذة من كتب الغزالى ، مؤداها أنه ألف كتبًا باطنية ، لا يطلع عليها إلا فريق من الخاصة المقربين وان هذه الكتب ليست فيما وجد فى مكاتب الأندلس وأهمها كتاب المضمون به وهو موجود بصحبة أربع رسائل للغزالى فى المكتبة الوطنية بباريس ( المكتبة الامبراطورية سابقًا ) تحت عدد ٨٨٤ نسخ خطية وذكره العلامة شمولدرز فى مقالته ص ٢١٣ مذكرة ١ بالهامش وفى هذا الكتاب « المضمون به » أظهر الغزالى اتفاقه مع الفلاسفة على قدم العالم ويقول كقولهم بأن الذات العلية تعلم الأمور إجمالاً لا تفصيلاً أى تحيط بالكليات لا بالجزئيات ، وأنها مجردة عن الصفات ، ولكن بعض المؤلفين نفى نسبة مثل هذا الكتاب للغزالى ، لبعده عما كان يقول به حجة الاسلام فى أمهات كتبه ( يراجع فهرست الحاج خليفة طبعة الموسيو فلوغل ج ٥ ص ٥٩٠ )

وجملة القول أن الغزالى اذا كلف له مبدأ خاص به فانه لم يهتد اليه إلا بالتأمل وبالانجذاب الذى حل به منذ تصوف ولا تكون نتيجة الانجذاب فى الواقع مبدأ فلسفياً . ثم أن الغزالى يعلق أهمية كبرى على العمل وهو يمثل فى كتابه « ايها الولد » بالثمرة والعلم بالشجرة . ومن أهم كتبه فى الأخلاق والحث على الفضيلة كتاب « ميزان الأعمال » طبع له تفسير عبرى فى ليزيچ عام ١٨٣٩ وناقله عن العربية المعلم ابراهيم ابن حسد اى الاسرائيلى الاندلسى

وأهمية الغزالى عند الافرنجى هى فى جوده العلوم الفلسفية ويقول علماءهم أنه ملحن الفلسفة فى الشرق العربى طعنة قاضية وكان يكون نصيبها فى الغرب كذلك لو لم تلق فى ابن رشد حامياً لها أحياءاً قرناً من الزمان



## ﴿ إيضاح عن الفزالي ﴾

( ١ )

لا شك في أن هذا الفيلسوف الحكيم ، يعد من أعظم أعلام الفكر العربي الاسلامي ومن أئمة أهل البحث والنظر في علوم الدنيا والدين ، وقد عده كثيرون من مؤرخي الفلسفة والأدب من نواذر النهر نبوغاً ونوراً . وقد كان من الفطاحل الذين زانوا القرن الخامس الهجري بعد نهاية الصدر الأول ، وقد شاء أن يكون من تأليفه ذلك الكتاب الذي فيه احياء وانتائى لأئمة آثار السلف الصالح ، فلحقه بحجة الاسلام بحق دون مفلاة أو مجاملة أما عن اسمه فقد اختلفوا في هل كان الفزالي بتخفيف الزاى أو تشديدها ، وقد بحث هذه المسألة في « شذرات الذهب » والمبر لشمس الدين الذهبي و « طبقات الشافعية » لعبد الرحيم الاسنوى فقرر أن اسمه كان بتشديد الزاى ، فقالوا الفزالي كالمطاري والخبازي بتشديد الزاى والطاء والباء وهذه لجة أهل خراسان في غزال وعطار وخباز بتشديد الحروف الوسطى . وجاء في « طبقات الشافعية » أن أباه كان ينزل الصوف فلقبه مستفاد من صناعة أبيه ولكن السمعاني قال « أن لقبه مستفاد من نسبه الى غزالة وهى إحدى ضواحي طوس » ونحن نميل الى تعليل السمعاني واطلاق اللقب بتخفيف الزاى

وسواء أكان الوالد ينزل الصوف ويديمه في حانوته أم لم يكن ، فقد توفى تاركا ولديه محمداً ( وهو ابو حامد ) واحمد في غضاضة الطفولة ، وكان بلارب رقيق الحال فأوصى بهما صديقاً متصوفاً قام على تهذيبهما حتى استنفد تركتهما ، وقد شاعت الأقدار للفزالي أن يسافر ويرحل في طلب العلم ككل الفلاسفة والحكماء والانبيااء والمصلحين الذين لا تتكون نفوسهم إلا بالآلام في أوطانهم وفي اغترابهم . وقد صار الفزالي أنظر أهل زمانه ، واستطاع أن يؤلف ويدرس ويفيد الناس في حياة استاذة وهو في مقتبل عمره ، وهو شبيه في ذلك بابن سينا

( ٢ )

وما شاهدناه في اتصال الفلاسفة السابقين ، وم الكندى والفارابى وابن سينا بالخلفاء والوزراء ، وما اتخضوه من ذلك وسيلة لنشر أفكارهم وترويج مبادئهم ، نشاهد أيضاً في حياة الفزالي ، فقد اتصل بنظام الملك ونظر الملك وعاش في ظلال آل سلجوق ، فكان الفلاسفة المسكنة كانت أبداً في حاجة للاحتواء بقوة الدولة منذ بداية التاريخ ، وهذا ارسطوطاليس اليونانى والمعلم الأول كان يعيش في ظل فيليبس المقدونى وأبنة الاسكندر ، وكان فولتير

( ٦ )

في الأزمان الحديثة يعيش في بلاط فردريك الأكبر ، وكان جويته الالماني العظيم في بلاط امير فيار ، ولم تتحرر الفلسفة وأصحابها إلا في حالتين ، حالة الفيلسوف القانع الذي يعيش من عمله الضئيل لينفذ الحكمة ، مثل سبينوزا الذي قضى حياته في صناعة الساعات والتأليف ، والحالة الثانية حالة الفيلسوف الممول ، اما بيراث مثل ارثورشونهور واما بشمرات مؤلفاته مثل جون ستيوارت ميل ، وهذا آندر ما يكون بين الحكماء فعظم هؤلاء القوم فقراء يعيشون من ثمرة أفكارهم بالتدريس والكتابة ، مثل فردريك نيتشه وبرجسون وغيرهما

## ( ٣ )

بين كتب أبي حامد التي ذكرناها في ترجمته كتاب « المضمون به على غير أهله » وقد وصفه بعض كتاب الافرنج بأنه اعتراف الغزالي تشبهاً له باعتراف جان جاك روسو ، على أن هناك فرقاً جوهرياً بين الكتائين ، فجان جاك روسو يحون اعترافه شاملاً لجميع شئون حياته المادية والمعنوية والعقلية ، ولكن الشيخ الغزالي جعل هذا الاعتراف قاصراً على حياته العقلية والقلبية ، وهو رسالة الى صديق له وصفه بأنه أخوه وجعل هذا الكتاب جواباً على سؤال توجه اليه من هذا الأخ ، فقال في استهلاله « قد سألتني أيها الأخ أن أث اليك غاية العلوم وأسرارها ، وأحكى لك ما قلسته في استخلاص الحق من بين اضطراب الفرق مع تباين المسالك والطرق ، وما استجرت عليه من الارتفاع عن حضيض التقليد الى يفاع الاستبصار ، وما احتويته ثانياً من طرق أهل التعليم القاصرين لترك الحق على تقليد الامام ، وما ازدريته ثالثاً من طرق التفلسف وما ارتضيته آخراً من طريقة التصوف ، وما انحل الى في تضاعيف تفتيشي عن أقاويل الخلق من لباب الحق ، وما صرفني عن نشر العلم ببنداد مع كثرة الطلبة ، وما دعاني الى ملاوذي بنيسابور بمد طول المدة » .

والظاهر من هذه النبذة الافتتاحية أن الغزالي قلبي كثيراً في استخلاص الحق ، وانه ازدرى الفلسفة وارفضى التصوف وهذا هو مفتاح حياته العقلية ، وظاهر من اعتراف الغزالي انه كان في عنفوان شبابه منذ راهق البلوغ قبل بلوغ العشرين ، الى أن أناف على الخمسين أي قبيل موته بخمس سنين ، لانه توفي في نصف العقد السادس ، يحاول أن يستكشف أسرار كل طائفة بجرية مطلقة لا فرق في ذلك بين محق ومبطل ، ومتسئن ومبتدع ، فجمع في بحثه بين درس الفيلسوف ليقف على كنه فلسفته ، والمتكلم ليجهتد في الاطلاع على غاية كلامه ومجادلته ، والصوفي ليحرص على العثور على سر صفوته ، وأيضاً الزنديق المعطل والملاحد الجاحد ليتجسس وراءه للتنبه لاسباب جرأته في تعطيله وزندقته

## ( ٤ )

وهذه حرية في البحث واستقصاء في الدرس يدلان على سعة صدره ومروءة فكره، إذ لا يمكن للمحقق أن يستوعب سبل الحقيقة بشير الجمع بين سائر مظاهرها، مما يقال للشيء وعليه كما كان شأن « قانت » في كتابه الجليل « نقد العقل الصحيح أو العقل الصراح » وقد كان هذا الشيخ الجليل الغزالي في تمطش إلى درك حقائق الأمور من أول أمره وريمان عمره، وكان البحث وراء الحقيقة غريزة وفطرة وضعت في جبهته . وما يحذر بالنظر في نفسية هذا الفيلسوف أنه مازال هذا دأبه ودينه حتى انحلت عنه رابطة التقليد وانكسرت على العقائد الموروثة، لأن مطلوبه كان العلم بحقائق الأمور، ومن أمثاله التي ضربها في رضة قدر العلم في نظره أنه إذا علم أن العشرة أكثر من الثلاثة فلو قال له قائل لا بل الثلاثة أكثر دليل أني أقلب هذه العصائب وأقلبها وشاهد ذلك منه، لن يشك بسبب هذه المجزأة أو الكرامة أو الحيلة السحرية في معرفته أن العشرة أكثر من الثلاثة ولم يحصل له منه إلا التعجب من قدرة هذا الذي قلب العصائب، فأما الشك فيما علم فلا، ثم ثبت له أن كل ما لا يعلمه على هذا الوجه ولا يتأكد على هذا النوع اليقيني فهو علم لا ثقة له به ولا أمان معه، وكل علم لا أمان معه فليس بيلم يقيني

## ( ٥ )

والغريب في أمر هذا الفيلسوف أنه سلك سبيل الفلسفة الحسية قبل ( دافيد هيوم ) الانجليزي بستة أو سبعة قرون، وإذا علمنا أن دافيد هيوم كان له أعظم فضل في تنمية فكر « عمانوئيل قانت » الألماني الذي أقر في كتابه بأن هيوم هو الذي أيقظه من غفلته، لعلمنا مقدار عقل الفيلسوف الغزالي بالنسبة لمؤلاء المحدثين الاجماد من أهل أوربا، فإن الغزالي فقتش عن العلوم فوجد نفسه عاطلا من علم موصوف بهذه الصفة إلا في الحسيات والضروريات، فقال الآن بعد حصول اليأس لا مطمع في اقتباس المشكلات إلا من الجليات وهي الحسيات والضروريات، فلا بد من إحكامها أولا ليتبين أن ثقته بالمحسوسات وأمانه من الغلط في الضروريات من جنس أمانه الذي كان من قبل في التقليديات

## ( ٦ )

ولما وصل إلى الفلسفة، قال أن السهرين أول الفلاسفة الاقدمين، وانهم جحدوا الصانع المدبر العالم القادر، وزعموا أن العالم لم يزل موجوداً كذلك بنفسه لا بصانع ولم يزل الحيوان من النطفة والنطفة من الحيوان كذلك كان وكذلك يكون أبداً

والصنف الثاني الطبيعيون وم قوم اكثروا بحثهم عن عالم الطبيعة وعن عجائب الحيوان والنبات واكثروا الخوض في علم تشريح أعضاء الحيوانات ، فزعموا أن النفس تموت ولا تموت ، وجسدوا الآخرة ، وانكروا الجنة والنار ، والقيامة والحساب ، فأنحل عنهم اللجام وانهمكوا في الشهوات انهمك الاندما والصنف الثالث وقد وصفهم الفزالي بانهم الالهيون وم المتأخرون ، منهم سقراط وهو استاذ أفلاطون ، وأفلاطون استاذ ارسطوطاليس ، وارسطوطاليس هو الذي رتب لهم المنطق وهذب العلوم وخرمهم ما لم يكن مخراً من قبل ، وانضج لهم ما كان فجاً من علومهم ، وهؤلاء الالهيون ردوا على الصنفين السابقين وم المهريون والطبيعيون ، وأوردوا في الكشف عن فضائهم ما أغنوا به غيرهم ، ثم رد ارسطوطاليس على أفلاطون وسقراط ومن كان قبله من الالهيين رداً لم يقصر فيه حتى تبرأ عنهم جميعاً

ومن العجيب أن الامام الفزالي مع اعترافه بفضل فلاسفة الاغريق لا سيما ارسطو ، فإنه صاب على الفلاسفة الاسلاميين اتباعهم إياه ، وذكر أن ابن سينا والفارابي لم يقيم بنقل ارسطو من فلاسفة الاسلام أحد كقيام هذين الرجلين . وكان هذا بالطبع قبل ظهور ابن رشد ولو أدركه الفزالي لفضله عليهما وان كان لهما فضل السبق والتقدم

### (٧)

ولما فرغ الفزالي من النظر في العلوم الفلسفية وقبل منها ما قبل ، وزيف ما زيف شعر بأن علومهم غير وافية بكامل الفرض ، فالتجه نظره الى البحث في مذهب التعليم وغائلته ولكنه قبل الشروع في درس هذا المذهب وصل الى ما وصل إليه «عمانوئيل كانت» من أن العقل ليس مستقلاً بالاحاطة بجميع المطالب ، ولا كاشفاً للنظام عن جميع المضلات وبهذه العقيدة الجديدة التي تعد المرحلة الثانية في تكوين عقل الفزالي ، فإن المرحلة الأولى كانت التقليد ، والثانية كانت البحث في أقوال المتكلمين والفلاسفة ، أخذ يدرس مبادئ الطائفة التعليمية فابتدأ بطلب كتبهم كما فعل في كتب الفلسفة ، وترتيب كلامهم ورتبه ترتيباً محكماً مقارناً للتحقيق ، واستوفى الجواب عنه حتى أنكّر بعض أهل زمانه من العلماء عليه مبالغته في تقرير حجتهم ، وقالوا ان هذا سعى لهم أى لطائفة التعليمية وانهم كانوا يجزؤون عن نصرة طائفتهم لولا تحقيق الفزالي وترتيبه

### (٨)

وليس هذا الاعتراض بين علماء الاسلام حديثاً ، فقد أنكّر احمد بن حنبل على الحارث المحاسبي كتابه في الرد على المعتزلة ، فأجابته الحارث بأن الرد على البديعة فرض

فقال ابن حنبل « نعم ولكنك حكيت شبهتهم أولاً ثم أجبت عنها فلم تأمن أن يطالع الشبهة من تلق ذلك بفهمه ولا يلتفت الى الجواب أو ينظر اليه ولا يفهم كنهه »

وما ذكره ابن حنبل حق ولكن في شبهة لم تنتشر ولم تشتهر ، أما اذا انتشرت فلجواب عنها واجب ولا يمكن الجواب إلا بعد حكاية الشبهات على حقيقتها كما فعلنا في كتاب « الشهاب الراسد » الذي جعلناه رداً على موضوع الشر الجاهل

ويظهر لنا أن النزالي لم يكن مدفوعاً الى الرد على مذهب التعليم من تلقاء نفسه فقط بل كان هناك دافع سياسي ، لانه بانتشار مذهب التعليمية شاع بين الناس تحدى هذه الطائفة بمعرفة معنى الامور من جهة الامام المصوم القائم بالحق ، ويظهر أن الخليفة فطن الى ما يهدد مركز الخلافة من شيوع هذا المذهب فكلف النزالي بالرد عليهم ، فقال النزالي في حكاية هذا التكليف ما نصه « ثم اتفق ان ورد على » أمر حازم من حضرة الخلافة بتصنيف كتاب يكشف عن حقيقة مذهبهم فلم يسع مدافعتهم وصار ذلك مستعجلاً من خارج ضميعة للباعث الاصلى من الباطن » وهذا لطف ما يقال في حسن التعليل إذ الظاهر من مذهب التعليمية أنه مزيج من السياسة والشرعية ، والسياسة فيه أظهر وقليل من الفلسفة اتخذوا أربابها ترويجاً لمذهبهم ليصبغوه بصبغة الحكمة فآثقوا ببعض أقوال فيثاغور فلم يكن هذا البحث يخلو من رائحة الفلسفة لأن التعليميين لما عرضت لهم اشكالات لم يفهموها ولم يحلوها ، واحالوها على الامام الغائب ، قالوا انه لا بد من السفر اليه وضيّعوا عمرهم في طلب المعلم وفي التنجج بالظفر به

### ( ٩ )

وعلى كل حال فإن هذا البحث الاخير وجه النزالي الى ما كان مخلوقاً له حقاً وهو طريق الصوفية ، فأقبل عليه بهمة وكان حاصل علمهم قطع عقبات النفس والتزهد عن اخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة حتى يتوصل بها الى تحلية القلب عن غير الله ، وكان العلم ايسر من العمل فقرأ كتبهم وطالع رسائلهم وأهمها : كتب ابى طالب المكي ، والحارث المحاسبي والمأثور عن الجنيد والشبلي والبسطامي . وحصل النزالي كل ما يمكن تحصيله من طريقهم بالتعلم والسماع ، الى ان ظهر له ان أخص خواصهم ما لا يمكن الوصول اليه بالتعلم بل بالذوق والحال وتبديل الصفات ، فكلم من الفرق بين ان يعلم الانسان حد الصحة وحد الشيع وحد السكر وأسبابها وشروطها ، وبين أن يكون صحيحاً وشبعان وسكران

وكل باحث في حقيقة المتصوفين يعلم يقيناً أنهم ارباب احوال لا اعجاب اقوال

## ( ١٠ )

على ان الغزالي الذي رأيناه يجب بحجزة قلب العصا ثعباناً ولا يحصلها دليلاً أو وسيلة لانكار ما ثبت في نفسه من طريق العلم اليقيني ، نراه عند ولوجه باب التصوف يقول انه قد حصل له من العلوم التي مارسها والمسالك التي سلكها في التفطيش عن العلوم العقلية والشرعية ايمان يقيني بالله تعالى وبالنبوة وباليوم الآخر وان هذه الاصول الثلاثة من الايمان كانت رسخت في نفسه لا بدليل معين مجرد أي كما رسخ في نفسه ان العشرة أكثر من الثلاثة ، بل بأسباب وقرائن وتجارب لا تدخل تفاصيلها تحت الحصر وكان بحكم السن وانتضاء العمر في مكالم الاخلاق وفضائل المجاهدات ظهر عنده ان لا مطعم له في سعادة الآخرة الا بالتقوى وكف النفس عن الهوى ، وان رأس ذلك كله قطع علاقة القلب عن الدنيا بالتجافي عن دار النور والانابة الى دار الخلود والاقبال بكنه المهمة على الله تعالى وان ذلك لا يتم الا بالاعراض عن الجاه والمال والحرب عن الشواغل .

## ( ١١ )

وقد عرضت تلك المشكلة للغزالي وهو في قمة مجده منغمس في العلائق وقد احدثت به من الجوانب ، وأم اعماله اذ ذاك التدريس والتعليم والباعث عليهما طلب الجاه وانتشار الصيت ، فلم يزل يفكر في العزم على الخروج من بغداد لمفارقة تلك الاحوال ستة اشهر من رجب سنة ٤٨٨ هجرية الى آخر تلك السنة حتى مرض وبئس الاطباء من شفاته فخرج مرغماً مضطراً وهو يظهر انه مسافر الى الشام حزيناً من ان يطلع الخليفة واصحابه على عزمه وهو ان لا يعود الى بغداد ابداً ، ثم دخل الشام وأقام بها سنتين في العزلة والخلوة والرياسة ثم دخل الى بيت المقدس واختلى في الصخرة ثم سار الى الحجاز ثم جذبته دعوات الأطفال الى الوطن ، ودام على ذلك مقدار عشرين سنين وانكشف له في أثلاثها امور لا يمكن احصاؤها واستقصاؤها ، وخلاصتها التي يحوز الانتفاع بها هي انه علم يقيناً ان الصوفية م السالكون لطريق الله تعالى خاصة ، وان سيرهم احسن السير ، وطريقهم اصوب الطرق ، واخلاصهم ازكى الاخلاق .

## ( ١٢ )

وظاهر من هذا ان الغزالي لم يكن فيلسوفاً عقلياً ، انما كان حكيماً دينياً بالفطرة ، وانه اتخذ العلم والعقل والشرع ذاته وسيلة للوصول الى الحال التي هيأتها لها الطبيعة ، على ان هذا لا يمنعنا من القول بان عقله النادر المثال لدى مروره بالفلسفة اليونانية والعربية أفادها واستفاد منها ، وهذا ظاهر من مؤلفاته التي ذكرناها لا سيما « مقاعد الفلسفة » و « احياء علوم الدين » و « تهافت الفلاسفة » الذي سيرد الكلام عليه بالتفصيل في عرض الكلام على ابن رشد وهو الفيلسوف الاسلامي الوحيد الذي رد عليه بكتاب مثله .



## ٥ - ابنه باجه

هو أبو بكر محمد بن يحيى الملقب بابن الصائغ أو ابن باجه ، ويعرفه علماء الغرب في القرون الوسطى باسم اقمباس . من أشهر علماء العرب في الأندلس ، وكان مشهوراً بالطب والرياضيات والفلك ، ويشبه الفارابي في قوفه في الموسيقى لاسيما التوقيع على المود . وقد ولد بسرقة في أواخر القرن الحادي عشر للمسيح . ولما شب تحول الى اشبيلية عام ١١١٨ للمسيح حيث أقام واقطع لتأليف كتب في المنطق وأحد تلك الكتب موجود بمكتبة الاسكوريال تحت عدد ٦٠٩ . وقد فرغ الحكيم من وضعه يوم ٤ شوال عام ٥١٢ .

أما سبب تحوله الى اشبيلية فغير معلوم بالدقة ، وقد يكون اضطر الى الهجرة الى اشبيلية بعد أن فتح الفونس الأول مدينة سرقة عام ٥١٢ للهجرة ، فهجرا ابن باجة فيمن هجرا من العرب وكانت اشتغل بها أمداً ثم سافر الى غرناطة وأقام بها حيناً ثم رحل الى المغرب فكان موضع الاجلال والاكبار لدى أمراء المرابطين . وقد ورد في تاريخ الحكماء ، وفي حياة ابن الخطيب ( للسكري ) ان ابن باجه كان وزيري يحيى ابن أبي بكر حفيد يوسف بن تاشفين ، ولكن هذه الرواية مرتاب في صحتها لأن يحيى الذي كان أمير فاس لعهد جده يوسف فر من فاس عام ١١٠٧ بعد وفاة جده لأنه ثار على عمه علي بن يوسف صاحب الإمارة بعد يوسف .

وقد قضى ابن باجه ولم يبلغ مبلغ الكهول عام ٥٣٣ للهجرة ( ١١٣٨ م ) . وروى بعض مؤرخي العرب انه مات مسموماً قضت عليه غيرة قرنائه في الطب . وقد أطنب ابن أبي أصيبعة في حياة الحكيم ابن باجة في كتابه عيون الأنباء ، وذكر أن أبا الحسن علي الغرناطي كان تلميذ ابن الصائغ وصديقه . وقد جمع نصيباً من مؤلفاته وكتب لهذه المجموعه مقدمة ذكر فيها أن ابن الصائغ أول من انتفع بحكمة المشاركة من العرب ( فلاسفة الشرق هكذا يسمى ابن سينا والفارابي والغزالي تميزهم عن فلاسفة الغرب )

من العرب كابن الطفيل وابن باجه وابن رشد) وهذه الرواية لا ريب فيها لان مؤلفات هؤلاء الحكماء انتشرت في الأندلس منذ ولاية الحكم الثاني ٩٦١ - ٩٧١ فيكون ابن باجه أول من أشاع العلوم الفلسفية في الأندلس بغير نزاع . وقد اعترف بفضل ابن الطفيل الذي لم يعرفه بالذات ، انما خلفه بعد بضع سنين . وذكر ابن الطفيل ما كان عليه ابن باجه من توقد الذكاء وسعة الفكر ، وانه فاق أهل عصره وأسف عليه لأن مشاغل الحياة الدنيا ووفاته قبل الأوان عاقته عن فتح كنوز علمه لأن أمم ما خلفه من الكتب غير تام ولم ينجز سوى أبحاث صغيرة مكتوبة على عجل . بيد أن ثناء أفاضل أهل عصره لم يصن ابن الصائغ من ذم البعض ممن أعامهم الحسد والجهل قد كتب الفتح بن خاقان في قلائد العقيان :

« ان الأديب أبا بكر بن الصائغ هو قذى في عين الدين وعذاب لاهل الهدى . وقد اشتهر بين أهل عصره بهوسه وجوده واشتغاله بسفاسف الأمور ، ولم يشتغل بغير الرياضيات وعلم النجوم ، واحترق كتاب الله الحكيم وأعرض عنه . وكان يقول بأن الدهر في تغير مستمر ، وأن لا شيء يدوم على حال ، وأن الانسان كبعض النبات أو الحيوان ، وأن الموت نهاية كل شيء... الخ »

وقد ذكر ابن الخطيب في كتابه « الاحاطة في أخبار غرناطة » سبب العداء الذي استحسك بين ابن الصائغ وابن خاقان فقال ان الفتح افتخريوماً يجلس بما ناله من رضى أمراء الأندلس فكذبه ابن الصائغ واحترمه

أما مؤلفات ابن باجة فقد ذكرها ابن أبي أصيبعة . فنها كتب في الطب والرياضيات والحكمة وشرح لبعض كتب ارسطو في الطبيعيات وحوادث الجو وكتب في البداية والنهاية ، وكتاب في الحيوان . أما الكتب التي لم ينجزها وذكرها ابن طفيل فكثيرة منها ما هو في النطق ومحفوظة في مكتبة الاسكوريال وكتاب في النفس ورسائله في تدبير المتوحد ، ورسالة الاتصال ، ورسالة الوداع . وقد تكلم في هذه الرسالة على العوامل التي تؤثر في الانسان وتدفع العقل على التفكير وشرح غاية الوجود الانساني

ولغاية العلم وهما التقرب من الله والاتصال بالعقل الفعال الصادر عنه جل وعلا . ثم أضاف المؤلف جملًا مبهمًا في خلود النفس وغرس بذور المذهب الذي توسع فيه ابن رشد وهو مبدأ وحدة النفوس ، وكان له من الشأن لدى علماء النصرانية ما كان حتى حاول تفتيده القديس توما والبرت الكبير

ويظهر أنه كتب رسالة الوداع قبيل رحلة طويلة ، وبعث بها الى أحد تلاميذه وأصدقائه ليكون على بينة من آراء الحكم فيما يتعلق بأهم المسائل اذا لم يلتقيا بعد وأول ما يظهر لقارئ رسالة الوداع رغبة المؤلف في أحياء معالم العلم والفلسفة لأنهما في رأيه جديران بارشاد الانسان الى الاحاطة بالطبيعة وبهدياته بعون الله الى معرفة ذاته والاتصال بينه وبين العقل الفعال . وقد لام الغزالي الذي أضل نفسه وأضل سواه بزعمه في « المنقذ » ان الخلوة تفتح للذهن عالم المقولات وتظهر للتأمل أموراً إلهية ليس وراء رؤيتها لذة وانها هي الغاية التي يسعى اليها المتأملون .

أما الرسالة التي دعاها ابن باجة « تدير المتوحد » فهي أهم وأضعف كتبه ، وقد ذكرها ابن رشد في آخر كتابه على العقل الهولاني بما يأتي « أراد أبو بكر بن الصائغ أن يختط خطة لتدير المتوحد في هذه الأمة ولكنه لم ينجزها وكثير منها غامض وسنحاول في غير هذا المكان شرح غاية المؤلف من هذه الرسالة ، لأنه أول من يسار في هذا المضمار ، ولم يسبقه فيه أحد »

يبد أن رسالة ابن الصائغ لا أثر لها ، وليس في مؤلفات ابن رشد انجاز لما وعد من الكلام عليها والفضل فيما نقله منها راجع الى أحد فلاسفة اليهود في القرن الرابع عشر وهو موسى الزبوني شارح رسالة حي بن يقظان

ويظهر أن غاية ابن باجه من رسالة تدير المتوحد أن يثبت قدرة الإنسان المتوحد المنتفع بمحسّنات الحياة البعيد عن مفاسدها على الاتصال بالعقل الفعال بمجرد تمقّوه الفكرية ، ولكن ابن باجه لا يوضي بالخلوة أو الوحدة المطلقة إنما يرشد الإنسان المشتغل بشئون الحياة الى سبيل الوصول الى الكمال وهو يشير الى امكان ذلك لرجل بمفرده

أو لعدة رجال في درجة واحدة من الفكر وهم ذوو مقصد واحد وقد يستطيع ذلك أهل بلد بأسره لو كانت حياتهم تابعة لشروط الحال . ولم تحف على ابن باجه صعوبة هذا الأمر فأوصى المتوحد بالعيش في أغزر المدن علماً أى في أقرب المدن الى الحال وأجمعها لأهل الفضل والحكمة وهو يسميها أفضل الدول ورسالة التدبير مقسمة الى ثمانية فصول

### ✽ ملخص رسالة تدبير المتوحد ✽

#### الفصل الأول

غاية الرسالة شرح تدبير المتوحد بين أهل المدينة ، فشرح المؤلف في الكلام على لفظ «تدبير» قال : أن هذا اللفظ يدل في أكبر معانيه على مجموعة من الأعمال ترمى الى مقصد معلوم ، فلا يمكن أن يستدل بها على عمل مفرد إنما على جملة أعمال تنجز على وتيرة واحدة بناء على خطة مرسومة للوصول الى غرض معلوم كالتدبير السياسى والتدبير الحربى ، ويقال في هذا المعنى أن الله يدبر الكون لأن تدبيره جلّ وعلا على زعم العامة يشبه تدبير الحكومات وإن كان هذا التدبير في رأى الحكماء ، ليس مشابهاً الا في اللفظ دون المعنى . لأن تنظيم جملة من الأعمال على خطة معلومة والتفكير فيها قبل إنجازه هو من خواص البشر

ينبغى أن يكون تدبير المتوحد على مثال تدبير الحكومة الكاملة ، لذا شرع المؤلف يتكلم في التدبير السياسى ، قال : ومن علامات الحكومة الكاملة أن لا يكون بها أطباء أو قضاة فان أهل المدينة الكاملة ليسوا في حاجة الى المداواة لأنهم لا يتناولون من الغذاء الا ما يواجههم وبذا تختفى الأمراض الصادرة عن الغذاء . أما الأدوية الخارجة عن الإنسان أى التى تصيبه بدون قهر يربط أو افراط منه فالتأثر يزول بذاتها . أما الاستثناء عن القضاة فلأن العلاقات بين أبناء البلد يكون أساسها المحبة فلا يقع الخلاف بين الأصدقاء . ثم أن الحكومة الكاملة كفيلة بأن يبلغ الفرد فيها أرق ما يمكن بلوغ الفرد إليه من مراتب الحال لأن الكل يفكرون بأعدل وسائل التفكير وينظرون الى الأمور

أدق نظر ويطيع كل فرد ما تأمر به القوانين لأن الفرد يكون علماً بما يجوز وما لا يجوز كذلك تفحص الأعمال من الخطأ والمذر والخل فتصفو الطباع وتكرم الأخلاق بحيث لا تكون بالناس حاجة الى طب النفوس وهو ما لا غنى للجمهوريات الناقصة عنه مثل الارستوقراطية والاوليجاركية والديموقراطية والموناركية

فالمتموحدون في حكومة غير كاملة ينبغي لهم أن يعيشوا كأنهم أفراد في حكومة كاملة فهم كالنبات الذي ينمو بذاته وبالطبيعة بين ظهرائى أمثاله الذين هم كالنبات الذى ينمو نمواً صناعياً .

يقول ابن باجه وغايتنا من هذا الكتاب أن نشرح تدبير تلك النباتات التى ينبغي لها أن تسترشد بقواعد الجمهورية الكاملة بحيث لا تحتاج الى أنواع الطب الثلاثة ( طب النفس وطب الخلق وطب البدن ) لأن الله وحده هو شافيها ، والمتوحد قد يكون فرداً أو جماعة ما لم تتبع الأمة بأسرها خطتهم وطريقهم لأنهم يكونون متبذين عن البقية بالسعى الى الكمال وهؤلاء هم الذين يطلق عليهم المتصفون اسم الغرباء لأنهم بما فطروا عليه من الفضائل وما اكتسبوه من الحكمة غرباء فى أوطانهم يشذ عنهم الأهل وينأى عنهم الأصداقاء ، ثم أنهم ينتقلون بفكرهم من الوسط الذى هم فيه الى الجمهورية الكاملة التى هى لهم بمثابة الوطن والمستقر .

ملحوظة — راجع ما كتبناه عن الفارابى فانه فى السيرة الفاضلة ذكر مثل هذا القول فى كلامه على خلاصة المنورين من الخاصة ( Les ames bien nées. )

### الفصل الثانى

شرع ابن باجه فى الكلام على أعمال الإنسان ، ففصل أنواعها للتمييز بين الأعمال التى تنتهى به الى غرض ، وبين الأعمال الإنسانية المحضة فقال : أن بين الإنسان والحيوان رابطة كالتي بين الحيوان والنبات والى بين النبات والمعادن الجامدة . أما الأعمال البشرية المحضة والخاصة بالإنسان دون سواه فهى الناشئة عن الإرادة المطلقة أى عن إرادة صادرة عن التفكير لا عن غريزة ثابتة فى البشر ثبوتها فى الحيوان ، فلو أن رجلاً كسر

حجراً لأنه جرح به فانه يعمل عملاً حيوانياً ، أما من يكسر حجراً لثلاثي جرح به سواء فعله هذا يمد عملاً إنسانياً ، ومن يأكل خيار شنبّر لينقى بدنه بحيث لا يكون الطعم اللذيذ الذى يستوعبه إلاّ عارضاً إنما يأتى عملاً إنسانياً بغايته ، حيوانياً عرضاً .

وزبدة القول هى أن العمل الحيوانى تدفعنا إليه الغريزة الثابتة فى الروح الحيوانى . أما العمل الإنسانى فيدفعنا إليه الرأى أو الاعتقاد بقطع النظر عما اذا كان الفكر مسبوقاً أو غير مسبوق فى الوقت ذاته بمؤثر غريزى . وأغلب أعمال البشر الداخلة فى نطاق الأنواع الأربعة التى سبق الكلام عليها مركبة من عناصر حيوانية وأخرى انسانية ويندر أن تكون أعمال الإنسان حيوانية على الإطلاق إنما يقلب أن تكون إنسانية وهذا ما ينبى للتوحد . ومن لا يعمل إلاّ متأثراً بالفكر والمدل بدون إكتراث للروح الحيوانى فعله جدير بأن يسمى عملاً إلهياً لا إنسانياً وهو موضع عنايتنا فى هذه الرسالة وينبى لمن ىرى الى هذا المقصد أن يسمو بفضائله بحيث اذا عزمت النفس العاقلة على إنجاز شئ ، إنقاد إليها الروح الحيوانى دون أن يخالفها ما دام الفكر يريد ذلك وبذلك يصل الروح الحيوانى ذاته الى فضائل الخلق لأن تلك الفضائل إنما هى « ابراز الوجود للروح الحيوانى » لهذا ينبى للتوحد أن يتميز بالفضائل . هذه هى القاعدة الأولى لتدبير المتوحد لأنه ان لم يتميز فى تلك الصفات وكانت النفس الحيوانية تضع له عقبات فى وقت العمل تكون هذه ناقصة وبدون غاية وان لم تكن كذلك يضجر المتوحد بسرعة ويجد صعوبة . وفى الواقع أنه من طبيعة النفس الحيوانية أن تطيع النفس العاقلة ما عدا حال الرجل الذى ليس فى حاله الطبيعية كما هى حال الرجل ذى الطباع المتقلبة غير الثابتة أو الرجل الذى ينقاد للغضب

وهذا الرجل الذى تفوز لديه النفس الحيوانية على النفس العاقلة بحيث ينقاد الى شهواته ، والذى يحارب فكره ويخالفه هذا وان كان انساناً فهو يتبع الطبيعة الحيوانية ولا يعرف طريق الهدى من الضلال ، أقول ان الحيوان أفضل منه لأن الحيوان يطيع طبيعته الذاتية وفى الواقع يمكننا أن ندعو حيواناً بالعنى المطلق ذاك الذى يملك

الفكر الإنسانى الذى يمكنه من أن يحسن الفعل وهو مع ذلك لا يحسن لأنه حينئذ لا يكون انساناً ، والحيوان أرقى منه بل هو حيوان على الإطلاق لأنه مع وقوفه بذلك على المعلومات وتبيز الخير من الشر تراه يتبع طبيعة الحيوان .

فى مثل هذه الأحوال يكون العقل البشرى وسيلة لزيادة الشر أى عند ما يزعم علمه بالخير تغلب الطبيعة الحيوانية على الذكاء ، ومثل الذكاء كمثل الغذاء الطيب الفاخر يعطى لبدن معتل ويقول بقراط : « ان هذا الغذاء يزيد الداء » . أن سقوط الجماد يتم بالطبيعة والصعود يتم بمجهود ولا شك فى أن هذه الأعمال تتم للضرورة ولا يوجد للجماد حرية القصد . ولا يمكننا أن نمتنع عنها لأن الحركة فى مثل هذا العمل لا تأتى منا . كذلك العمل الحيوانى فى النفس الغذائى والميد القوى والمزيد يتم بدون قصد أى انه يتم بالطبيعة ، وحيث أنه يصدر عنا فى قوتنا أن نقف ذاتنا وأن نمتنع عنه . أما العمل الانسانى فهو يصدر على الدوام عن قوتنا بقصد منها ولذا فى قوتنا أن نمتنع عند ما نريد . وينتج من هذا أن التهايات أو الملل النهائية لا تعين ولا تحد إلا بالأعمال الإنسانية

### الفصل الثالث

ثم دخل الفيلسوف فى الكلام على الأعراض العقلية وأنواعها ليوضح آخر غايات المتوحد . فبدأ ببيان أعمال الرجل الانسانية . وانها تصدر عن القوة العاقلة وان هذه القوة موجودة لقصد أولغاية وهذه الغاية هى النوع الثانى من الأعراض العقلية أن كلمة « العقل » يستعملها العامة استعمال كلمة النفس ويستعملها الفلاسفة كترادف وبعض الأحيان يقصدون بذلك الحرارة الطبيعية التى هى أول عناصر النفس ، لأجل هذا يقول الأطباء أن الأرواح على ثلاثة أنواع الروح الطبيعية والروح العاقلة والروح المحركة ويقصدون بذلك النفس لا من حيث هى نفس على الإطلاق انما من حيث هى قوة محركة ، وفى هذا المعنى تكون كلمة عقل ونفس مترادفتان . وكلمة روح تطلق خاصة على الروح ذات الدرجة الثانية أى الروح العاقلة أو الحيوية ، وبعض الأحيان هم

يقصدون بكلمة روح المواد الجامدة المنفصلة التي تحرك مواداً أخرى والتي ليست أجساماً إنما هي أعراض للأجسام . ومع ذلك فإن الفلاسفة لا يطلقون على هذه المواد كلمة روح كما هي عادة لغويي العرب . إنما يقولون غالباً « روحاني » كلمة مركبة ومشتقة من روح كما تشتق كلمة جسماني من جسم ، وفساني من نفس . وكلما بعدت مادة عن الجسمية كلما وجب أن تطلق عليها كلمة روحاني . لذا كان العقل الفعال أحق المواد بهذه التسمية وكذلك المواد التي تحرك الأجرام والدوائر الفلكية .

ان الأعراض الروحانية أربعة أنواع مختلفة الأول الأجسام الفلكية أو النجوم الثاني العقل العام والعقل الصادر والثالث العقل الهولاني أو المادى أى الأعراض المعقولة أو الأفكار العقلية القائمة بالأشياء . والرابع الأفكار التي توجد في قوى النفس أو في الذوق المادى أى في الخيال وفي الذاكرة .

أما النوع الأول فلا علاقة له على الاطلاق بالمادة . والثاني ليس في ذاته هولانياً إنما له علاقة بالمادة لأنه يكل الأشكال الهولانية كالعقل الصادر الذي يعمل الأشكال كالعقل الفعال . أما النوع الثالث فهو في علاقة مباشرة مع المادة ويسمونه هولانياً لأنه يشمل الأشياء المادية المعقولة أى التي ليست روحانية بروحها ، لها وجودها في المادة وخارجة عن الجسمية . وهى بعض الأشكال التي تبقى في قوة النفس العاقلة عند ما تنتهى العلاقة الخاصة التي بين القوة العاقلة والشئ المفرد ، لأنه مادامت هذه العلاقة تبقى القوة العاقلة متأثرة متأثر جسماني تجعل العلاقة جسمانية فلما تنتهى الجسمية وتنتهى العلاقة وتصبح القوة العقلية روحانية لا تحفظ إلاً العلاقة العامة أى العلاقة التي تربطها بسائر الأفراد . والنوع الرابع متوسط بين المعقولات الهولانية وبين الأعراض المادية المحضة .

### الفصل الرابع

توجد أعمال ليس لها غاية سوى الشكل البدني كالشرب والأكل واللبس والسكن . وهذه الأعمال لا غاية لها إلاً التمتع المادى وغايتها إتمام الشكل الجسماني ولا ينبغي إهمالها .



ثم أعمال غايتها الأشكال الروحانية الخاصة وهي تختلف باختلاف طبيعة الأشياء التي تقصد إليها نبلاً وخسة ( ١ ) مثل ذلك غرور بعض الناس بلبس الملابس الجليلة في الظاهر وهم يهملون الملابس الباطنية ، ان اللذة التي تعود عليهم ليست شهوانية إنما هي راجعة الى حاسة باطنية فيها شيء روحاني ( ب ) الأعمال الموجهة نحو العرض الروحاني الكامن في الخيال كأن يتسلح الانسان في غير وقت الحرب ( ح ) الأعمال التي غايتها التسلية والسرور كاجتماع الأحياب والألعاب وعلاقات الرجل بالمرأة لغير التناسل والترفيه في السكن وإقتناء الأثاث والبلابة والشمر ( د ) الأعمال التي غايتها التكلم في العقل والفكر كأن يدرس رجل علماً لذاته ليكمل عقله لا ليعود عليه بنفع مادي أو كأن يعمل عمل كرم أو شرف بدون انتظار نتيجة مقصودة أو منفعة كل هذه الأعمال ينبغي أن تتم لذاتها وأن لا تكون لها غاية أخرى سوى تكميل الشكل الروحاني للانسان . ومنع ذلك يوجد أشخاص يقصدون بهذه الأعمال الشهرة والمجد ويظنون أن أعظم سعادة للرجل أن يبقى اسمه على مر الدهور ، والرب يعلقون على الذكر أهمية كبرى ويقول شاعرهم : الذكر للانسان عمر ثان

الأعمال التي يقصد بها الأشكال الروحانية العامة وهي أكل أعمال الرجل والأعراض المقصودة هنا هي متوسطة بين الأعمال السابقة التي هي ممتزجة بالجسمانية والروحانية المطلقة وهي الغاية النهائية لمن يبحث عن السعادة أو غاية المتوحد الكبرى

### الفصل الخامس

بعد أن قسم الأعمال الإنسانية تبعاً للأعراض المقصودة بها أخذ الحكميم يبين غايات هذه الأعمال لكل شكل خاصة فقال إن الأغراض على ثلاثة أقسام :

أغراض متعلقة إما بالأغراض الجسمانية وإما بالأغراض الروحانية الخاصة وإما بالأغراض الروحانية العامة . أما الأعمال الجسمانية المحضة التي يشترك فيها الانسان والحيوان فلا محل لها هنا .

أما الروحانية العامة فهي تحرك الإنسان الى الصفات الخلقية والعقلية وان بعض أخلاق الإنسان توجد أيضاً في الحيوان كالشجاعة في الأسد والعجب في الطاووس واليقظ في الكلاب . ولكن هذه الصفات ليست خاصة ببعض الأفراد من النوع إنما هي صفات غريزية راکزة في كل الجنس ولا توجد فردية إلا في الإنسان فكل الكلاب يقظة ولكن اليقظين من الرجال قليل ، ولذا فهي تسمى في الرجال فضائل اذا استعملها الرجال بمقدار معتدل وعلى الدوام كلما اقتضتها الحال

أما الصفات العقلية فتكون في الأبراض الروحانية الإنسانية قسماً خاصاً ليس له بالصفات الأخرى علاقة . فان الأعمال العقلية والعلوم في حقيقتها كلها كالات مطلقة تعطى للإنسان الوجود الحقيقي التام ، أما المرض الروحاني الفردي فيعطى وجوداً محدود الزمن مثل المرض الروحاني الذي ينتج عن الشهوة فانه ليس بينه وبين ذاك الذي يحصل عليه بواسطة الصفات العقلية مقارنة

أن من يقتصر على الأعراض الجسدية يضع نفسه في صفوف الحيوان كذلك يكون إهمال الوجود الجسماني ضد الطبيعة وهذا لا يباح إلا في بعض الظروف المستثناة حيث يكون احتقار الحياة فرضاً على الإنسان مثل وجوب موت الإنسان في سبيل الدفاع عن الوطن أو الدين ولا يمكن لأي رجل مادي أن يصل الى السعادة إنما لا يصل الرجل الى السعادة إلا اذا كان روحانياً محضاً وإلا هي حقيقة أن الرجل الروحاني ينبغي له أن يعمل أعمالاً جسمية للضرورة لذاتها ، أما الأعمال الروحانية فيعملها لذاتها ، كذلك ينبغي للفيلسوف أن يعمل أعمالاً روحانية كثيرة بدون أن يكون فلهذا لذاتها . أما المعقولة فهو يعملها لذاتها . فلا يتناول من الأعمال الجسمية إلا ما كان أداة في مد أجله ولن يقدم الشيء الجسماني مطلقاً على الروحاني ولا يأخذ من أرفع درجات الروحاني إلا ما كان ضرورياً للمعقول ثم يتناق في النهاية بالمعقول المطابق لأنه بواسطة الجسماني يكون مخلوقاً انسانياً وبالروحاني يكون مخلوقاً أرفع وبالمعقول يصير مخلوقاً سامياً إلهياً . فالفيلسوف هو بطبيعة الحال انساناً سامياً إلهياً ، على شرط أن يختار في كل نوع من

الأعمال ما كان أرفعها وأن يختلط بأهل كل طبقة من الناس لأجل أنسى ما في كل واحد منهم من الصفات وأن يمتاز عنهم جميعاً بأرفع الأعمال وأكثرها مجداً . فإذا وصل الى الغرض التهاى أى عند ما يفقه العقول البسيطة فى كل معانيها ، والمواد المنفصلة ، يصير واحداً منها ويمكن أن يسمى موجوداً إلهياً . فتبعد عنه صفات الجسمانية الغير الكاملة كذلك الصفات الروحانية السامية ويجدر أن يكون له صفة الإلهى بدون أن يكون به شئ جسمانى أو روحانى . كل هذه هى صفات المتوحد ابن الجمهورية الكاملة .

### الفصل السادس

الأعراض الروحانية الفردية على أربعة أنواع : النوع الأول هو العاى ومقره الحواس أو الاحساس ، والنوع الثانى فى الطبيعة أو الشهوة ، لأن من به ظلمأ يجرد فى ذاته عرضاً روحانياً يدفعه للبحث عن الماء ومن به جوع يجده لأجل البحث عن الغذاء ، وعلى العموم كل من يشتهى مدفوع للبحث عما يشتهى بعرض روحانى ، وهذا العرض الصادر عن الطبيعة لا ينصب على جسم خاص لأن من به ظلمأ لا يتطلب نوعاً خاصاً من الماء انما يطلب ماء ما من الجنس الذى يشتهيه . النوع الثالث هو العرض الروحانى الذى ينشأ عن الفكر أو العرض الذى يصدر عن التأمل أو الدليل والايضاح

والنوع الرابع يشمل الاعراض التى تولد بواسطة تأثير العقل الفعال بدون تمضيد الفكر أو الدليل ، وفى هذا النوع يدخل الوحي النبوى ، والأحلام الصادقة التى هى صادقة بالضرورة ، وليست صادقة بالمصادفة . والنوعان الأولان مشتركان بين الانسان والحيوان والأعراض الضرورية للحيوان لكلاهما الطبيعى تعطيهما الطبيعة لكل الحيوانات ، ولكن توجد أعراض تعطيهما الطبيعة تكرماً ولا توجد الا فى بعض الحيوانات . وهذه الحال قاصرة على الحيوانات التى ليس لها دم كالنحل والنمل . والنوعان الأخيران من الأعراض الروحانية خاصان بالانسان وهما وسط بين الاعراض الروحانية الفردية والأعراض المعقولة لانهما ليسا أعراضاً فردية لأجل الأجسام ولا أعراضاً

روحانية فردية كالأعراض الحساسة وليسأ خالصين عن المادة بالمرّة حتى يصح وصفهما بالعموم كالاعراض المعقولة ومن الممكن للمراقب أن يعرف من حدة النظر درجة الروحانية والدكاء التي وصل إليها الإنسان

### الفصل السابع

لا ينبغي للتوحد أن يعمل لأجل الأعراض الروحانية لذاتها لأنها ليست نهايته وان كانت وسيلة للوصول الى الناية القصوى وينبغي له أن لا يخاطب الذين لا يمكن الا تلك الأعراض الروحانية لأنهم قد يتركّون في نفسه آثاراً عميقة عن الوصول الى السعادة الأبدية

ولنفترض الآن ان رجلاً فاضلاً بالمرّة كالهدى وآخر فاجراً كأبي دلالة كل واحد منهما يملك العرض الخاص بالآخر . وكل عرض روحاني يحرك للجسم الذي يوجد العرض به . ففرض أبي دلالة يحمل الهدى على السرور والهدى تبعاً لإدراك الأول للذات ولعرض الهدى يحمل أبا دلالة على التواضع والحياء . لأن أبا دلالة يذل بإدراك الطبيعة السامية التي هي طبيعة الهدى وبعرضها الشريف . ومن المحقق ان التواضع والحياء هما من الصفات التي هي أرقى من الخفة والباطل فحينئذ بعرض الرجل الراقى أى بإدراك هذا العرض يمكن للرجل المنحط أن يشرف ويرتقى وكذلك بعرض الرجل المنحط يمكن سقوط الرجل الراقى . فينبغي علينا والأمر كذلك أن تتوحد وبهذه الوسيلة يتقى أخس الناس نفسه ويعلن عن مجد الرجل السامى والسامى يخلص من التأثير الذي يمكن أن يتلقاه من الخسيس ولا يفكر إلا في الوحدة وكذلك يجد كل واحد من كان قريباً منه إلى جانبه . وهكذا المتوحد سيقى تقياً من الاختلاط بالناس . لأن من واجبه أن لا يرتبط بالرجل المادى ولا بالرجل الذى ليس له غاية إلا الروحاني المطلق . وواجبه أن يرتبط بأهل العلم وحيث ان أهل العلم لا يوجدون في كل مكان فينبغي للمتوحد أن يعتمد على الناس على قدر الإمكان وأن لا يمتزج

بهم إلا لأجل الضروريات ، ينبغي له أن يتعد عنهم لأنهم ليسوا من جنسه فلا يختلط بهم ولا يسمع لفظهم لأجل أن لا يحتاج لتكذيب أكاذيبهم وان لا يقضى وقته في بنفهم وفي الحكم عليهم وهم أعداء الله . والأفضل للتوحد أن لا يقضى وقته في الحكم على الناس الذين يعيش بينهم انما يعطى نفسه لتعليمه الإلهي وأن يلقى بعيداً عنه ذلك العبء الثقيل وأن يكمل نفسه وأن يضىء لمن حوله كالنور وفي السري يعطى نفسه لتعلم علم الخالق كما لو كان ذلك أمراً معيماً وبذلك يكمل نفسه في العلم وفي الدين الذي يرتضيه له أو يذهب الى الأماكن التي يوجد فيها العلماء فيرتبط بهم وبالمتقدمين في السن المتأخرين بذكائهم وعلمهم وصدق حكمهم وبفضائلهم العقلية ، وأن يجنب الشبان القليل الخبرة ، وان ما قوله هنا لا يناقض العلوم السياسية التي تقول بأن مجانبة الناس خطأ ، ولا العلوم الطبيعية التي تقول بأن الانسان مدنى بالطبع لأن هذين المبدأين صحيحان نظرياً حال غمك الرجال كإلتهم الطبيعية ولكن قد يحدث أن يكون الخبير في الابتعاد عن المجتمع فان اللحوم والنبذ أغذية نافعة للإنسان كما ان الأفيون والحنظل قاتلان ومع ذلك فإنه يحدث أن هذين الأخيرين يكونان في بعض الأحيان نافعان والغذاء المادى الطبيعى قد يحدث أن يكون قاتلاً . ولكن هذا نادر ولا يحدث إلا مصادفة وهذا أيضاً ينطبق على تدبير النفوس .

### الفصل التاسع

أن غاية التوحد النهائية هي في الأعراض المعقولة والأعمال التي تؤدي إليها كلها في حيز العقل ولا يصل التوحد الى تلك الأعراض إلا بالتأمل والدرس وهذه الأعراض لها في ذاتها تأكيد لوجودها وهي بعبارة أخرى أفكار الأفكار وأرقاها العقل المكتسب الصادر عن العقل الفعال الذي بواسطته يتوصل الإنسان لأن يفهم ذاته كوجود عقل ثم أسهب ابن باجه في الكلام على العقل المكتسب وطريقة الوصول الى فهم ذاته ، ثم قال « أن العقل الفعال لا ينقسم أى لا يتجزأ وحيث أن الأعراض الخاصة به جميعاً ليست فيه إلا واحدة أو على الأقل كل أرواحها هي أشياء لا تتجزأ أى أن كل

عرض خاص يوجد فيه أى فى العقل الفعّال كوحدة ، فلم هذا العقل المنفصل كذلك واحد وأن كانت أغراضه متعددة كتعدد الأنواع . وإذا كانت الأعراض التى تصدر عنه متعددة فما ذلك إلا لأنها تظهر فى مواد مختلفة . وفى الواقع أن الأعراض الموجودة فى بعض المواد هى فى العقل الفعّال عرض واحد وليس المقصود من ذلك أنها كانت بالمعنى بعد أن كانت فى المواد كما يحدث هذا لأجل العقل فى الفعل . وليس هناك ما يعوق العقل فى الفعل عن عمل مجهود لتقريب هذه الأعراض المنفصلة منه الى أن يصل الى الإدراك المعقول أو العقل المكتسب ، لأجل هذا كان الإنسان بروحه أقرب الموجودات للعقل الفعّال وليس هناك ما يعوق العقل المكتسب عن أن يعطى ما تعطيه العقول الأخرى أى الحركة لأجل أن يتأمل فى ذاته وعند ذلك يصل الى الإدراك المعقول الحقيقى أى احساس المخلوق الذى بطبيعته هو عقل يعمل بدون أن يحتاج حالاً أو سابقاً الى شئ يخرج من حالة القوة . هذا هو إدراك العقل المنفصل أى العقل الفعّال كما يدرك ذاته وهذا هو آخر الحركات »

ويرى القارىء مما تقدم أن ابن باجه لا يوضح بجلاء الطريق التى تتم بها تلك الحركة العظمى وكيف يتم الاتصال بين العقل الإنسانى والعقل الفعّال العام ، وقد رأينا فى رسالة الوداع أنه مضطر الى إدخال قوة فوق الطبيعة لإتمام هذا الاتصال ، ثم لنذكر أن الكتاب الذى فرغنا من تلخيصه قد وجدته ابن رشد غامضاً ، وقد وضعت ابن طفيل بين الكتب التى لم يتقها ابن باجه ووصفها بأنها مجزومة من أواخرها . ولكن الذى تهمنى معرفته هو أن ابن باجه أعطى للفلسفة المربية فى الأندلس حركة ضد الميول التصوفية التى ابتدعها الغزالي وقال ابن باجه : إن العلم النظرى وحده قادر على الوصول بالإنسان الى فهم ذاته وفهم العقل الفعّال كما أوضح ذلك فى رسالة الوداع وكما علمنا ابن طفيل وبذا اختط السبيل الذى سار عليه ابن رشد

## ﴿ ايضاح لفلسفة ابن باجه ﴾

## ١ - تحريف اسمه واضطهاده

يطلق عليه بعض الافرنج اسم ( Avenpace ) وبعضهم ( Avimpace ) وهي محرفة عن ابن باجه كما حرفوا ( Avicenna ) عن ابن سينا و ( Averroes ) عن ابن رشد وقد ولد في أواخر القرن الخامس للهجرة وتوفي في أوائل السادس ( ٥٣٣ هـ ) ومات هذا الفيلسوف شاباً في مستقبل العمر ولا نعلم الشأ الذي كان يملفه لومد في أجله حتى كمال مواهبه الفطرية .

على أن حياته مع قصرها كانت مثالا لحياة الفيلسوف فقد بلى بمحن كثيرة وشناعات من الوام وقصدوا هلاكه مرات ولكنه نجا من بطشهم . وكان هذا الاضطهاد بسبب فكره وما نسبوه اليه من الخروج عن حدود العقائد الدينية . فكان سابقاً لابن رشد في تلك المحن التي سببتها جهالة السوق والمتطعين .

## ٢ - تلاميذه ومكان قبره

كان من جملة تلاميذ أبي بكر محمد بن يحيى بن الصائغ القاضي أبو الوليد محمد بن رشد ومن جملتهم أبو الحسن علي بن عبد العزيز بن الامام الغرناطي وكان كاتباً فاضلاً متميزاً في العلوم والآداب وقد صاحب أستاذه ابن باجه مدة ودرس معه واشتغل عليه وحضر وفاة ابن باجه ودفنه في فاس سنة ٥٣٣ هـ . وعندنا شهادة القاضي أبي مروان الاشبيلي بأنه رأى قبر ابن باجه بمدينة فاس بجوار قبر أبي بكر بن العربي الفقيه . أما أبو الحسن علي تلميذ ابن باجه فقد ترحل عن المغرب وتوفي بقوس بصعيد مصر في النصف الثاني من القرن السادس للهجرة .

## ٣ - أحد تلاميذه يصف علمه وذكرائه

نقل أبو الحسن بن علي بن الامام الغرناطي تلميذ ابن باجه مجموعاً من أقوال ابن باجه وهو ما يطلق عليه الفرنسيون لفظ ( Cours ) وكتب في صدره مقدمة جاء فيها : « هذا مجموع ما قيد من أقوال أبي بكر بن الصائغ رحمه الله في العلوم الفلسفية . وكان في تقابة الذهن ولطف النوص على تلك المائات الجليلة الشريفة الدقيقة أعجوبة دهره ونادرة الفلاك في زمانه . فإن هذه الكتب الفلسفية كانت متداولة بالأندلس من عهد

« الحكم » وهو الحليفة الذى استجلبها وهو مستجلب غرائب ما صنف بالمشرق . وتقل من كتب الأوائل وغيرها ( نضر الله وجهه ) ، وتردد النظر فى تلك الكتب فما اتجج فيها الناظر قبل ابن باجة سبيلا . وما تقيد عن الناظرين فى تلك الكتب قبل ابن باجة الاضلالات وتبديل كما تبدل عن ابن حزم الاشبيل . وكانت من أجل نظار زمانه وأكثرم لمن تقدم على اثبات شىء من خواطره وكان أحسن منه نظراً واثقاً لنفسه تمييزاً .

واما انتهت سبل النظر فى هذه العلوم بهذا الخبر وبما لك ابن وهيب الاشبيل فانها كانا متعاصرين غير أن مالكا لم يقيد عنه الا قليل زور فى أول الصناعة الذهنية (المقولات) ثم اضرب الرجل عن النظر ظاهراً فى هذه العلوم وعن التكلم فيها لما لحقه من المطالبات فى دمه لسببها ، ولقصده الغلبة فى جميع محاوراته فى فوز المعارف »

وظاهر من هذه النبذة أن المطالبات فى دم ابن وهيب الاشبيل ( الاضطهادات ) لم تكن بسبب اشتغاله بهذه العلوم العقلية والفلسفية فقط بل كانت بسبب خلقه فقد كان يقصد الغلبة فى جميع محاوراته فى فوز المعارف وربما كان هذا السبب الثانى ادعى الى الاضطهاد والى غيظ العوام منه وحملتهم عليه . على أن ابن وهيب لم يكن فيلسوفاً بحق وذلك لأنه لم تكن تلوج على أقواله ضياء هذه المعارف الفلسفية ولا قيد فيها باطناً شيئاً عثر عليه بعد موته . ثم أن ابن وهيب أعرض عن الفلسفة وأقبل على العلوم الشرعية فظهر فيها .

أما ابن باجة فقد نهضت به فطرته الفارقة ولم يهجر النظر والاستنتاج والتقييد لكل ما ارتسمت حقيقته فى نفسه على أطوار أحواله وكيفما تصرف به زمنه

#### ٤ - العلوم التى اتقنها ابن باجة

لقد أثبت ابن باجة فى الصناعة الذهنية (المقولات) وفى أجزاء العلم الطبيعى ما يدل على حصول هاتين الصناعتين فى نفسه صورة ينطق عنها ويفصل ويركب فيها فعل المستولى على أمرها والتمكن منها غاية التمكن .

وله تماثيل فى الهندسة وعلم الهيئة تدل على براعته فى هذا الفن . وأما العلم الالهي فلم يوجد فى تماثيله شىء مخصوص به اختصاصاً تاماً إلا نزعات تستقرأ وتستنتج من قوله فى رسالة الوداع التى سبق ذكرها واتصال الانسان بالعقل الفعال وإشارات مبشرة فى أثناء أقواله لكنها فى غاية القوة والدلالة على تزوجه فى ذلك العلم



الشرف الذي هو غاية العلوم ومتناها وكل ما قبله من المعارف فهو من أجله وتوطئة له ومن المستحيل أن ينزع في التوطئات وتفصل له أنواع الوجود على كمالها ويكون مقصراً في العلم الذي هو الغاية واليه كان التشوق بالطبع لكل ذي فطرة بارعة وذو موهبة إلهية ثقيه عن أهل عصره وتخرجه من الظلمات الى النور كما كان ابن باجه رحمه الله ،

### ٥ - المقارنة بينه وبين أكابر فلاسفة المشرق

وقد وردت في صدر المجموع الذي نقله أبو الحسن على بن عبد العزيز أقوال لابن باجه في الغاية الانسانية على نهاية من الايجاز ولكنها تعرب عما سقت الاشارة اليه من سعة ادراك ابن باجه في العلم الالهي وفيما قبله من العلوم الموطئة ويظن المؤرخون أن ابن باجه قد دون وعلق في العلم الالهي ما لم يثروا عليه . ويشبه أنه لم يكن بعد أبي نصر الفارابي مثله في الفنون التي تكلم عليها من تلك العلوم فانه اذا قرنت أقاويله فيها وعرضت بأقاويل ابن سينا والنزالي وهما اللذان فتح عليهما بعد أبي نصر بالمشرق في فهم تلك العلوم ودونا فيها بان لك الرجحان في أقاويل ابن باجه وفي حسن فهمه لأقاويل ارسطو والثلاثة أئمة دون ريب وقد أتوا بما جاء به من قبلهم من بارع الحكمة عن يقين تمتاز به أقاويلهم ويتواردون فيها مع السلف الكريم .

### ٦ - بيان لمؤلفات ابن باجه

( ١ ) شرح كتاب السماع الطبيعي لارسطوطاليس

( ٢ ) قول على بعض كتاب الآثار العلوية لارسطوطاليس

( ٣ ) قول على بعض كتاب الكون والفساد لارسطوطاليس

( ٤ ) قول على بعض المقالات الاخيرة من كتاب الحيوان لارسطوطاليس

( ٥ ) كلام على بعض كتاب النبات لارسطوطاليس

( ٦ ) قول ذكر فيه التشوق الطبيعي وماهيته .

( ٧ ) رسالة الوداع وقول يتلوها .

( ٨ ) كتاب اتصال العقل بالانسان

( ٩ ) كتاب تدبير المتوحد

( ١٠ ) تعليقات على كتاب أبي نصر في الصناعة الذهنية

- (١١) فصول قليلة ( fragments ) في السياسة المدنية وكيفية المعين  
ونحل المتوحد فيها
- (١٢) كلام في الامور التي بها يمكن الوقوف على العقل الفعال .
- (١٣) بُذِيسيرة على الهندسة والحياة
- (١٤) رسالة كتب بها الى صديقه ابى جعفر يوسف بن احمد بن حسداى  
( بعد قدومه الى مصر )
- (١٥) تاليف حكيمة وجدت متفرقة
- (١٦) جوابه لما سئل عن هندسة ابن سيد المهندس وطرقه
- (١٧) كلام على شئ من كتاب الادوية المفردة للجاليوس
- (١٨) كتاب التجربتين على ادوية ابن وافد وقد اشترك معه في تأليفه ابوالحسن سفيان
- (١٩) كتاب اختصار الحاوى للرازى .
- (٢٠) كلام في الناية الانسانية
- (٢١) كلام في الامور التي بها يمكن الوقوف على العقل الفعال
- (٢٢) كلام في الاسم والمسمى
- (٢٣) كلام في البرهان
- (٢٤) كلام في الاسطقات
- (٢٥) كلام في الفحص عن النفس الزوعية وكيف هي ولم تنزع وبماذا تنزع .
- (٢٦) كلام في المزاج بما هو طهي
- ولم يصلنا من هذه الكتب جميعها سوى كتابين :
- ( ١ ) مجموعة في الفلسفة والطب والطبيعات ومنها نسخة في برلين وأخرى في  
اكسفورد
- ( ٢ ) رسالة الوداع مفسرة بالعبرانية



## ٦ - ابن طفيل

أبو بكر محمد بن عبد الملك بن طفيل القيسي، أحد أكابر حكماء العرب بالأندلس ولد في أوائل القرن الثاني عشر للمسيح ( القرن السادس للهجرة ) بوادي آش إحدى مدن ولاية غرناطة، واشتهر بالطب والرياضيات والحكمة والشعر، شغل منصب كاتم أسرار حاكم غرناطة زمناً يسيراً ثم صار وزيراً وطبيباً للأمير يوسف أبي يعقوب بن عبد المؤمن، ثانی أمراء أسرة المهدی المتوفى سنة ٥٨٠ هـ

ذكر ابن الخطيب أن ابن طفيل علّم الطب في غرناطة وألف فيه كتابين، وروى عبد الواحد المراكشي وهو من اتصالوا بأولاد ابن طفيل، أن المودة كانت بين الحكيم والأمير عظيمة جداً، وأنه رأى بنفسه كتباً في الفلسفة وفي علم النفس وكثيراً من شعره بخط الفيلسوف، وقد اتهم ابن طفيل فرصة تقربه من الأمير فخلب إلى القصر مشاهير حكماء عصره، وهو الذي قدم إلى الأمير، حكيم الأندلس ابن رشد وكان الأمير يطلب منه يوماً أن يرشده إلى عالم خبير بمؤلفات أرسطو ليطلب إليه تفسيرها وتحليلها تحليلًا جليًا فطلب ابن طفيل إلى ابن رشد أن يقوم بهذا العمل واعتذر للأمير عن إنجازهِ بكبر سنه فلبى ابن رشد هذا الطلب وقام بتحليل كتب أرسطو.

وقد توفي ابن طفيل في مراكش عام ١١٨٥ ومار المنصور في جنازته ولم يبق لنا من مؤلفات ابن طفيل إلا كتاب واحد هو كتاب «حي بن يقظان» وذكر كازيري كتاباً اسمه «أسرار الحكمة المشرقية» وهو كتاب «حي بن يقظان» نفسه وذكر ابن أبي أصيبعة في ترجمة ابن رشد، أن ابن رشد ذكر لابن طفيل كتاباً «في البع المسكونة والغير المسكونة» وقال ابن رشد أيضاً في الإلهيات ( الكتاب الثاني عشر ) أنه كانت لابن طفيل آراء ثمانية في الأجرام الداخلة والخارجة.

وهذا يدل على أنه كان لابن طفيل علم واسع بالفلك، وذكر أبو اسحق البتروجي الفلكي الشهير في مقدمة كتابه في الفلك وهو الذي أراد أن يستبدل نظريات بطليموس به

« تعلم يا أخى أن استاذنا القاضى أبا بكر بن طفيل قال إنه وفق لنظام فلكى لتلك الحركات ، كان يتبعه غير النظام الذى اتبعه بطليموس ، وأنه غنى عن الدوائر الداخلة والخارجة وإن نظامه يحقق حركات الاجرام بدون وقوع فى الخطأ ووعدنا بالتأليف فى هذا الباب ولا عجب فإن علمه غنى عن الاطئاب »

أما الكتاب الوحيد الذى يثبت فضل ابن طفيل فهو الذى يتضمن فلسفة وقته فى شكل قصة خيالية .

ويظهر من هذا الكتاب أن ابن طفيل كان من الاشرافين ، وقد حاول بطريق التأمل أن يحل معضلة كبرى شغلت حكماء وقته وهى علاقة النفس البشرية بالعقل الأول ، فانه لم يتفق برأى الغزالى الذى اكتفى فى الاتصال بالتصوف انما اتبع رأى ابن باجه وأظهر نمو الفكر الانسانى درجة فدرجة فى شخص إنسان منقطع بعيد عن مشاغل الحياة سليم من آثارها وأدراكها ، واختار ابن طفيل مخلوقاً لم يعلم من الحياة شيئاً وقد نما عقله فى الافراد المطلق بذاته وتنبه فكره بقوته وبدافع من العقل الفعال فأحاط بفهم أسرار الطبيعة وحل أعضل المسائل الالهية : هذا ما أراده ابن طفيل من كتابه « حي بن يقظان » ، وسيأتى الكلام عليه عند تحليل فلسفته

فكان ابن طفيل فلكياً ، رياضياً وطبيعياً وشاعراً ، ناثراً شيق الأسلوب رقيق العبارة . والفضل فى إظهار مواهبه والاحتفاظ بها إلى الأمير يوسف بن عبد المؤمن ؛ فقد كان عبد المؤمن عهد فى حياته إلى أكبر أولاده وهو محمد بالامارة وبايعه الناس وكتب يبعثه إلى البلاد ، فلما مات عبد المؤمن لم يتم لابنه محمد الأمر وخُلع . وكان الذى سعى فى خلعه أخواه يوسف وعمر ابنا عبد المؤمن . ولما تم خلعه دار الأمر بين الأخوين المذكورين وهما من نجباء أولاد عبد المؤمن ومن ذوى رأى فتأخر منهما أبو حفص عمر وأسلم الأمر إلى أخيه يوسف وهو أبو يعقوب يوسف بن أبى محمد عبد المؤمن بن على القيسى الكومى صاحب المغرب فبايعه الناس واتفقت عليه الكلمة .

كانه الأمير يوسف المذكور أعرف الناس كيف تكلمت العرب وأحفظهم لأيامها

في الجاهلية والاسلام . وقد صرف عنايته إلى ذلك ولقى فضلاء أشيلية أيام ولايته ويُقال إنه كان يحفظ صحيح البخارى وكان يحفظ القرآن الكريم مع جملة من الفقه ثم طمّح إلى علم الحكمة وبدأ من ذلك بعلم الطب وجمع من كتب الحكمة شيئاً كثيراً .

وكان ممن صحبه من العلماء بهذا الشأن أبو بكر محمد بن الطافيل وكان متحققاً بجميع أجزاء الحكمة ، قرأ على جماعة من أهلها ، ويحسب ابن خلدون في ج ٢ ص ٣٧٤ أن أبا بكر بن الصائغ وهو المعروف بابن باجه السابعة ترجمته في هذا الكتاب كان من أساتذة ابن الطافيل وهذا غير صحيح ، بنص صريح من قول ابن الطافيل نفسه في كتبه سيأتى ذكره ص ١٠١ وكان ابن الطافيل حريصاً على الجمع بين علم الشريعة والحكمة وكان مفتناً ، ولم يزل يجمع إليهم العلماء في كل فن من جميع الأقطار ومن جعلهم أبو الوليد محمد بن احمد بن محمد بن رشد كما سيأتى ذكره بالتفصيل في ترجمة ابن رشد

جعل ابن طافيل فلسفته في شكل جواب على سؤال توجه إليه من أحد اخوانه وهذا بالطبع تقليد لابن سينا والغزالي قال :

« سألت أيها الكريم الأخ الصنى الحميم ، منحك الله البقاء الأبدى ، وأسمعك السعد السرمدي ، أن أثبت إليك ما أمكنتني به من أسرار الحكمة المشرقية ، التي ذكرها الشيخ الامام الرئيس ابو علي بن سينا . فاعلم أن من أراد الحق الذي لا جهمجة فيه فعليه بطلبها والجد في اقتنائها

### وصف الخلال التي شرع بها ابن طافيل

ولقد حرك مني سؤالك خاطراً شريعاً أفنى بي والحمد لله الى مشاهدة حال لم أشهدها قبل ، وانتهى بي إلى مبلغ هو من الغرابة بحيث لا يصفه لسان ، ولا يقوم به بيان ، لأنه من طور غير طورها ، وعالم غير عالمها . غير أن تلك الخلال لما لها من البهجة والسرور ، واللذة والحبور ، لا يستطيع من وصل اليها وانتهى إلى حد من حدودها ، أن يكتفم أمرها أو يخفي سرها ، بل يعتريه من الطرب والنشاط ، واليرح والانبساط ما يحمله على

الروح بها مجلّة دون تفصيل ، وان كان ممن لم تحذقه العلوم ، قال فيها بغير تحصيل ، حتى أن بعضهم قال في هذه الحال : س . ب . ح . ا . ن . ي . م . ا . ع . ظ . م . ش . ا . ن . ي . ا وقال غيره : ا . ن . ا . ا . ل . ح . ق . ا وقال غيره ليس في الثوب الأ . ا . ل . ل . ا . ل .

وأما الشيخ أبو حامد الغزالي رحمه الله فقال متمثلاً عند وصوله إلى هذه الحال فكان ما كان مما لست أذكره فظن خيراً ولا تسأل عن الخبر

### فلسفة ابن باجه في رأى ابن طفيل

وانظر إلى قول ابى بكر بن الصائغ المتصل بكلامه في صفة الاتصال ، فانه يقول « اذا فهم المعنى المقصود من كتابة ذلك ظهر عند ذلك انه لا يمكن أن يكون معلوم من العلوم المتعاطاة في رتبة ، وحصل متصوره بفهم ذلك المعنى في رتبة يرى نفسه فيها مبايناً لجميع ما تقدم مع اعتقادات أخر ليست هيولانية ، وهى أجل من أن تنسب إلى الحياة الطبيعية ، بل هى أحوال من أحوال السعداء ، منزّهة عن تركيب الحياة الطبيعية ، بل هى أحوال من أحوال السعداء خليفة أن يقال لها أحوال الهية يهبها الله سبحانه وتعالى لمن يشاء من عبادِهِ » وهذه الرتبة التى أشار اليها أبو بكر ينتهى اليها بطريق العلم النظرى والبحث الفكرى ، ولا شك أنه بلغها ولم يتخطها ...

### الذى يعنيه ابن طفيل بادراك أهل النظر

والطعن في ابن باجه

الذى يعنيه بادراك أهل النظر هو ما يدركونه مما بعد الطبيعة ، مثل ما أدركه أبو بكر ، ويشترط في ادراكهم هذا أن يكون حقاً صحيحاً ، وحينئذ يقع النظر بينه وبين إدراك أهل الولاية الذين يمتنون بتلك الأشياء بعينها مع زيادة وضوح وعظيم التذاذ . وقد حاب أبو بكر ذكر هذا الالتذاذ على القوم ، وذكر انه للقوة الخيالية ووعد بأن يصف ما ينبغي أن يكون حال السعداء عند ذلك بقول مفسر مبين . وينبغي أن يقال له

« لا تستحل طعم شيء » لم تذوق ، ولا تتخط رقاب الصديقين ! » ولم يفعل الرجل شيئاً من ذلك ولا وفى بهذه العدة ( الوعد ) وقد يشبه أن منعه عن ذلك ما ذكره من ضيق الوقت واشتغاله بالنزول الى وهران ، أو راعى انه إن وصف تلك الحال اضطره القول إلى أشياء فيها قدح عليه في سيرته وتكذيب لما أثبتته من الحث على الاستكثار من المال والجمع له وصرف وجوه الخيل في اكتسابه ( كذا )

ولم يكن في التأخرين أثقب ذهناً ولا أصح نظراً ولا أصدق روية من أبي بكر ابن الصائغ ، غير أنه شغلته الدنيا حتى اخترمته المنية قبل ظهور خزان علمه وبث خفايا حكمته . وأكثر ما يوجد له من التأليف إنما هي غير كاملة ومجزومة من أواخرها ، ككتابه في النفس وتدير المتوحد وما كتبه في المنطق وعلم الطبيعة . وأما كتبه الكاملة فهي كتب وجيزة ورسائل مختلفة ، وقد صرح هو نفسه بذلك وذكر أن المعنى المقصود برهانه في « رسالة الاتصال » ليس يعطيه ذلك القول عطاءً ينأى إلا بعد عسر واستكراه شديد ، وإن ترتيب عبارته في بعض المواضع على غير الطريق الأكمل ، ولو اتسع له الوقت مال لتبديلها . فهذا حال ما وصل اليه من علم هذا الرجل ونحن لم نناقش شخصه وأما من كان معاصراً له ممن لم يوصف بأنه في مثل درجته فلم نرَ له تاليفاً

نقد فلسفة الفارابي وغيره من المتقدمين

بقلم ابن طفيل

وأما من جاء بعدهم من المعاصرين لنا ، فهم بعد في حد التزايد أو الوقوف على غير كمال أو ممن لم تصل اليها حقيقة أمره

وأما ما وصل اليه من كتب أبي نصر فأكثرها في المنطق ، وما ورد منها في الفلسفة فهي كثيرة الشكوك ، فقد أثبت في كتاب « الملة الفاضلة » بقاء النفوس الشريفة بعد الموت في آلام لا نهاية لها بقاء لا نهاية له ثم صرح في السياسة المدنية بأنها منحلة وصائرة الى العدم وإنه لا بقاء إلا للنفوس الكاملة . ثم وصف في كتاب الأخلاق شيئاً من أمر السعادة الانسانية وإنها إنما تكون في هذه الحياة التي في هذه الدار . ثم قال عقب ذلك

كلاماً هذا معناه : « وكل ما يذكر غير هذا فهو هذيان وخرافات عجائز » . فهذا قد  
 أياس الخلق جميعاً من رحمة الله تعالى وصير الفاضل والشري في رتبة واحدة إذ جعل  
 مصير الكل إلى المدم ، وهذه زلة لا تقال وعثرة ليس بعدها جبر ! هذا ما صرح به  
 من سوء معتقده في النبوة وأنها بزعمه للقوة الخيالية خاصة ، وتفضيله الفلسفة عليها إلى  
 أشياء ليس بنا حاجة إلى إيرادها (راجع ما أورده عن هذه المسألة الدقيقة في صفحة ٤٧)  
 من « إيضاح فلسفة الفارابي بنصوص منها » )

### تقد فلسفة ابن سينا

وأما كتب أرسطوطاليس فقد تكفل الشيخ أبو علي بالتعبير عما فيها وجرى على  
 مذهبه وسلك طريق فلسفته في كتاب الشفاء ، وصرح في أول الكتاب بأن الحق  
 عنده غير ذلك وأنه ألف ذلك الكتاب على مذهب المشائين وأن من أراد الحق  
 الذي لا جبهة فيه فليبه بكتابه في الفلسفة المشرقية ، ومن عني بقراءة كتاب الشفاء  
 وبقراءة كتب أرسطوطاليس ظهر له في أكثر الأمور أنها تتفق وإن كان في كتاب  
 الشفاء أشياء لم تبلغ اليأس عن أرسطو وإذا أخذ جميع ما تعطيه كتب أرسطو وكتاب  
 الشفاء على ظاهره دون أن يتقطن لسره وباطنه لم يصل به إلى الكمال حسبما به عليه  
 الشيخ أبو علي في كتاب الشفاء

### تقد فلسفة الغزالي

وأما كتب الشيخ أبي حامد الغزالي فهو بحسب مخاطبته للجمهور يربط في موضع  
 ويحل في موضع آخر ويكفر بأشياء ثم يتحلها ثم إن من جملة ما كفر به الفلاسفة في  
 كتاب التهاافت انكارهم لحشر الأجساد وإثباتهم الثواب والعقاب للنفوس خاصة ثم قال  
 في أول كتاب « الميزان » أن هذا الاعتقاد هو اعتقاد شيوخ الصوفية على القطع ثم قال  
 في كتاب « المنقذ من الضلال والمفصح بالأحوال » أن اعتقاده هو كاعتقاد الصوفية  
 وإن أمره إنما وقف على ذلك بعد طول البحث . وفي كتبه من هذا النوع كثير يراه



من تصفحها وأمعن النظر فيها وقد اعتذر عن هذا الفعل في آخر كتاب « ميزان العمل » حيث وصف أن الآراء ثلاثة أقسام . رأى يشارك فيه الجمهور فيها هم عليه . ورأى يكون بحسب ما يخاطب به كل سائل ومسترشد . ورأى يكون بين الانسان ونفسه لا يطلع عليه إلا من هو شريكه في اعتقاده ثم قال بعد ذلك « ولو لم يكن في هذه الألفاظ إلا ما يشكك في اعتقادك الموروث لكفى بذلك فغماً فان من لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر بقي في العمى والحيرة » ثم تتل بهذا اليت :

خذ ما تراه ودع شيئاً سمعت به في طلعة الشمس ما يفتيك عن زحل

فهذه صفة تعليمه وأكثره إنما هو رمز وإشارة لا ينفع به إلا من وقف عليها ببصيرة نفسه أولاً ثم سمعها منه ثانياً أو من كان معداً لفهمها فائق الفعارة يكتفى بأيسر إشارة وقد ذكر في كتاب « الجواهر » أن له كتباً مضموناً بها على غير أهلها وأنه ضمنها صريح الحق ولم يصل إلى الأندلس في طعنا منها شيء بل وصلت كتب يزعم بعض الناس أنها هي تلك المضمون بها، وليس الأمر كذلك وتلك الكتب هي « كتاب المعارف العقلية » وكتاب « التفخ والتسوية » و « مسائل مجموعة » وسواها وهذه الكتب وإن كانت فيها إشارات فاتها لا تتضمن عظيم زيادة في الكشف على ما هو مشبوت في كتبه المشهورة وقد يوجد في كتاب « المقصد الاسنى » ما هو أغض مما في تلك وقد صرح هو بأن كتاب « المقصد الاسنى » ليس مضموناً به فيلزم من ذلك أن هذه الكتب الواصلة ليست هي الكتب المضمون بها وقد توهم بعض التأخرين من كلامه الواقع في آخر كتاب المشكاة أمراً عظيماً أوقفه في هوة لا تخلص له منها وهو قوله بعد ذكر أصناف المحجوبين بالأنوار ثم انتقله إلى ذكر الواصلين « أنهم وقفوا على أن هذا الموجود العظيم متصف بصفة تنافي الوحدة الحضة » فأراد أن يلزمه من ذلك أنه يمتد أن الحق سبحانه في ذاته كثرة ما ، تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً ! ولا شك عندنا في أن الشيخ أبا حامد ممن سعد السعادة القصوى ووصل تلك المواصل الشريفة المقدسة، لكن كتبه المضمون بها المشتبهة على علم المكاشفة لم تصل إلينا

## تمهيد لفلسفة ابن طفيل

التي أفرغها في قالب رسالته « أسرار الحكمة للمشرقية »

ولم يتخلص لنا نحن الحق الذي اتهمنا إليه وكان مبلغنا من العلم يتبع كلام الغزالي وكلام الشيخ أبي علي وصرف بعضهما إلى بعض وإضافة ذلك إلى الآراء التي نبغت في زماننا هذا ، ولهج بها قوم من متحلي الفلسفة حتى استقام لنا الحق أولاً بطريق البحث والنظر ثم وجدنا منه الآن هذا الذوق اليسير بالمشاهدة وحينئذ رأينا أنفسنا أهلاً لوضع كلام يؤثر عنا وتعين علينا أن تكون أيها السائل أول من أعفناه بما عندنا وأطلعناه على ما لدينا لصحيح ولأنك وزكاه صفائك غير أنا ان ألقينا إليك بنفايات ما اتهمنا إليه من ذلك من قبل أن تحكم مبادئها معك لم يفدك ذلك شيئاً أكثر من أمر تقليدي مجمل هذا إن أنت حسنت ظنك بنا بحسب المودة والمؤالفة لا بمعنى أننا نستحق أن يقبل قولنا ونحن لا قطع لك بهذه الرتبة ولا نرضى لك إلا ما هو أعلى منها إذ هي غير كافية بالنجاة فضلاً عن الفوز بأعلى الدرجات وإنما نريد أن نخملك على المسالك التي تقدم عليها سلوكنا ونسبح بك في البحر الذي قد عبرناه أولاً حتى يفضى بك إلى ما أفضى بنا إليه فتشاهد من ذلك ما شاهدناه وتحقق ببصيرة نفسك كل ما تحققناه وتستغنى عن ربط معرفتك بما عرفناه . وهذا يحتاج إلى مقدار معلوم من الزمان غير يسير وفراغ من الشواغل وإقبال بالهمة كلها على هذا الفن فإن صدق منك هذا العزم وصحت نيتك للتشهير في هذا المطلب فستحمد عند الصباح مسراك وتنال بركة مسماك وتكون قد أرضيت ربك وأرضاك وأناك حيث تريد من أنلاك وتطمح إليه بهمتك وكليتك وأرجو أن أصل من السلوك بك على أقصد الطريق وآمنها من الغوائل والآفات وان عرضت الآن إلى لمحة يسيرة على التشويق والحث على دخول الطريق فانا واصف لك قصة « حي بن يقظان وابسال وسلامان » ففي قصصهم عبرة لأولى الأبواب وذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد .

## ﴿ إيضاح لفلسفة ابن طفيل ﴾

( ١ )

فلسفة ابن طفيل الباقية لنا موجودة في كتابه الوحيد الذي سماه « أسرار الحكمة المشرقية » وهو بنفسه رسالة « حى بن يقظان » ويظن الذين اطلعوا عليها ان ابن طفيل استخلصها من فلسفة ابن سينا وهذا خطأ لأنها فلسفة قائمة بذاتها ، وقد فرغنا فيما ترجمنا له من عرض آرائه في فلسفة الأئمة السابقين كالفارابى والغزالى وابن سينا وابن باجه ورأينا هذا الفيلسوف الأندلسى يخطط لنفسه خطة قائمة بذاتها مستقلة عن أفكار الجميع ، وقد مهد لها بتمهيد بليغ أقر فيه بأنه وقف على آراء الجميع واستخلص لنفسه مذهباً وهو أول فيلسوف اسلامى صب فلسفته في قالب قصصى وجعل بطل قصته شخصاً متوحداً يكون نفسه وأفكاره بالاحتكاك بالطبيعة وبالكائنات التى هي أقل منه درجت من جماد ونبات وحيوان الى أن يصل الى نقطة الادراك والاتصال فهذه القصة الخيالية تمهد لمبحث نوعاً من الطوبى العقلية التى قلدها ونسج على منوالها كثيرون من كتاب الافرنج ومفكرهم

( ٢ )

وقد ذكر هذا الفيلسوف انه علم عن السلف الصالح ان جزيرة من جزائر الهند التى تحت خط الاستواء وهى الجزيرة التى يتولد بها الانسان من غير أم ولا أب وبها شجر يثمر نساء . ولا يخفى ما فى هذا القول من مفارقة بينه وبين تاريخ نشوء الانسان من آدم وحواء فان جميع الأديان اتفقت على ان أصل الانسان من رجل وامرأة خلقهما الله ، ولم يقل أحد من علماء الدين ان الانسان يخلق من الأرض لاعتدال جوها وخصب تربتها ، فهذا القول من ابن طفيل يمد غريباً بوصف كونه حكياً مسلماً نشأ فى القرن السادس للهجرة يقول ابن طفيل بعد أن تكلم على تكون الحرارة بسبب الحركة وملاقة الأجسام الحارة والاضاءة ، وان بقلع الأرض التى على خط الاستواء لا تسامت الشمس رؤس أهلها سوى مرتين فى العام عند حلولها برأس الحمل وعند حلولها برأس الميزان وهى فى سائر العام ستة أشهر جنوباً وستة أشهر شمالاً منهم ، فليس عندهم حر مفرط ولا برد مفرط وأحوالها بسبب ذلك متشابهة . وهذا القول يحتاج الى بيان أكثر من هذا لا يليق بما نحن بسبيله وانما ننهيك عليه لأنه من الأمور التى تشهد بصحة ما ذكر من تجويز تولد الانسان بتلك البقعة من غير أم ولا أب ، فمنهم ( أى من علماء السلف الصالح ) من بت الحكم وجزم

القضية بأن حي بن يقظان من جملة من تكون في تلك البقعة من غير أم ولا أب ، ومنهم من أنكر ذلك وروى من أمره خبراً نقصه عليك :

ثم اندفع ابن طفيل يروي قصة خيالية عن زواج سرى بين يقظان وبين أخت ملك تلك الجزيرة ، وان هذا الزواج السرى أثمر طفلاً وضعته أمه في تابوت والفته في البحر كما حدث لموسى عليه السلام .

وان الذي كفل الطفل الذي خلّه ملك تلك الجزيرة وأبوه يقظان طيبة حنت عليه ورثت به وألقت حلة ثديها وأروته لبناً سائماً ، وما زالت تتعده وتريه وتدفع عنه الأذى .

على أن ابن طفيل لم ترضه تلك القصة فصاد إلى رواية التكوين الطبيعي بشير أم ولا أب فقال : وأما الذين زعموا أنه تولد من الأرض فانهم قالوا ان بطناً من أرض تلك الجزيرة تحمرت فيه طينة على حر السنين والأعوام حتى امتزج فيها الحار بالبارد والرطب باليابس امتزاج تكافؤ وتبادل في القوى ، وكانت هذه الطينة المتخمرة كبيرة جداً ، وكان بعضها يفضل بعضاً في اعتدال المزاج والتهوية لتكون الأشجار . وكان الوسط منها أعدل ما فيها وأتمه مشابهة بمزاج الانسان ، فتمخضت تلك الطينة وحدث فيها شبه نقاخذ الغليان لشدة لزوجتها وحدث للوسط منها لزوجة ونقاذه صغيرة جداً منقسمة بقسمين بينهما حجاب رقيق ممثلة بجسم لطيف هوائي في غاية من الاعتدال اللاتق به فتعلق به عند ذلك الروح الذي هو من أمر الله تعالى وتثبت به تشبثاً يسر انفصاله عنه عند الحس وعند العقل !!

### ( ٣ )

ويستمر ابن طفيل في سرد قصة هذا الطفل الذي هو أشبه الناس برونصون كروزو اسلامي أندلسي يتميز عن ذلك الملاح المتوحد بأنه نشأ فريداً لم يعرف بشراً ولم يألف إنساً ولم يقف على شيء من شؤون الحياة المادية والمنعوية . ولم يفت ابن طفيل بيد أن من مذهب النشوة والارتقاء عن بد ، ان يلم بمبدل تنازع البقاء بين الانسان والحيوان فقال : « واتخذ من أغصان الشجر عصياً سوى أطرافها وعدل منها وكان يهش بها على الوحوش المتنازعة له فيحصل على الضعيف منها ويقاوم القوى منها فنبل بذلك قدره عند نفسه بعض نبالة وعلم أن ليده فضلاً كثيراً على أيديها اذ أمكن له بها من ستر عورته واتخاذ العصي التي يدافع بها عن حوزته ما استغنى به عما أراده من الذنب والسلاح الطبيعي » !!

## ( ٤ )

ولما كان ابن طفيل طبيباً وعالماً بالطبيعة والفلك والرياضيات فقد جعل بطل قصته الفلسفية على صورته وصورة من سبقه من الفلاسفة

« فبعد أن ماتت الطبيعة التي كانت تقديه بلبها .تتبع ذلك كله بتشرح الحيوانات الأحياء والأموات ، ولم يزل ينعم النظر فيها ويحييد الفكرة حتى بلغ في ذلك كله مبلغ كبار الطبيعيين قتيين له أن كل شخص من أشخاص الحيوان وإن كان كثيراً بأعضائه وتفنن حواسه وجركاته فإنه واحد بذلك الروح الذي مبدؤه من قرار واحد . »

وكان حي بن يقظان ينازع الحيوان البقاء في سن سبع سنين . فلما بلغ واحداً وعشرين عاماً كان قطع مرحلتين في الحياة الأولى اتقانه التشرح ووقوفه على سر الحياة المادية والثانية استملاء بعض الجداد والنبات أدوات للمعاربة والتغلب ، وانغاذه بعض الحيوان بالحيلة أو بالقوة لاختضاع البعض الآخر مما هو في حاجة الى استخدامه .

هذا ما أردنا إيراد من تلخيص تلك الفلسفة وسنذكر الآن بعض نصوص من قلم ابن طفيل نفسه في وصف الترقى الروحاني ووصف الطريق التي سلكها حي بن يقظان الى ان وصل الى الغاية التي يرى اليها ابن طفيل وقد قسمنا موضوع الاقتباس الى ستة اقسام :  
القسم الاول : في كيفية علم حي بن يقظان ان كل حادث لا بد له من محدث .  
القسم الثاني : في نظرحى بن يقظان في الشمس والقمر والكواكب وبقية الاجرام السماوية .

القسم الثالث : في ان كمال الذات ولبتها انما هو بمشاهدة واجب الوجود .  
القسم الرابع : في أنه نوع كسائر أنواع الحيوان وانه انما خلق لغاية أخرى .  
القسم الخامس : في ان السعادة والفوز من الشقاء انما هي في دوام المشاهدة لهذا الموجود .  
والواجب الوجود .  
القسم السادس : في الفناء والوصول .

## ٥ - القسم الأول

في كيفية علم حي بن يقظان ان كل حادث لا بد له من محدث  
« فعلم بالضرورة ان كل حادث لا بد له من محدث فارتسم في نفسه بهذا الاعتبار فاعل للصورة ارتساماً على العموم دون تفصيل ، ثم انه تبع الصور التي كان قد علمها قبل ذلك صورة صورة فرأى انها كلها حادثه وانها لا بد لها من فاعل ثم انه نظر الى ذوات الصور

فلم ير انها شيء اكثر من استعداد الجسم لأن يصدر عنه ذلك الفعل مثل الماء فانه اذا أفرط عليه التسخين استمد للحركة الى فوق وصلح لها فذلك الاستعداد هو صورته اذ ليس هنا الا جسم وأشياء تحس عنه بعد ان لم تكن مثل الكيفيات والحركات وفاعل يحدثها بعد ان لم تكن ، فصولح الجسم لبعض الحركات دون بعض هو استعداد بصورته ولاح له مثل ذلك في جميع الصورة فتيين له ان الافعال الصادرة عنها ليست في الحقيقة لها وانما هي لفاعل يفعل بها الافعال المنسوبة اليها وهذا المعنى الذي لاح له هو قول رسول الله ( ص ) « كنت سمع الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به » وفي محكم التنزيل « فلم تقتلوه ، ولكن الله قتلهم ! وما رميت اذ رميت ، ولكن الله رمى » ولكن الله رمى ! فلما لاح له من امر هذا الفاعل ما لاح على الاجمال دون تفصيل حدث له شوق حثيث الى معرفته على التفصيل وهو بعد لم يكن فارتق عالم الحس فجعل يطلب هذا الفاعل المختار من جهة المحسوسات »

### ٦ - القسم الثاني

في نظر حى بن يقظان في الشمس والقمر والكواكب وبقية الاجرام السماوية

« فنظر أولاً الى الشمس والقمر وسائر الكواكب فراها كلها تطلع من جهة المشرق وتغرب من جهة المغرب فاما كان منها يمر على سمت رأسه رآه يقطع دائرة عظمى وما مال عن سمت رأسه الى الشمال أو الى الجنوب رآه يقطع دائرة اصغر من تلك ، وما كان ابعد عن سمت الرأس الى أحد الجانبين كانت دائرته اصغر من دائرة ما هو اقرب حتى كانت اصغر الدوائر التي تتحرك عليها الكواكب دائرتين اثنتين احدهما حول القطب الجنوبي وهي مدار سهيل والأخرى حول القطب الشمالي وهي مدار الفرقدين ولما كان مسكنه على خط الاستواء الذي وصفناه اولاً كانت هذه الدوائر كلها قائمة على سطح أفقه ومتشابهة الاحوال في الجنوب والشمال وكان القطبان معاً ظاهرين له وكان يترقب اذا طلع كوكب من الكواكب على دائرة كبيرة وطلع كوكب آخر على دائرة صغيرة وكان طلوعهما معاً فكان يرى غروبهما معاً وأطرد له ذلك في جميع الكواكب وفي جميع الاوقات فتيين له بذلك ان الفلك على شكل الكرة وقوى ذلك في اعتقاده ما رآه من رجوع الشمس والقمر وسائر الكواكب الى المشرق بعد مغيبها بالمغرب ، وما رآه ايضاً من انها تظهر لبصره على قدر واحد من العظم في حال طلوعها وتوسطها وغروبها وانها لو كانت حركتها على غير شكل الكرة لكانت لا محالة في بعض الاوقات اقرب الى بصره منها في وقت آخر » .

## ٧ - القسم الثالث

في أن كمال الذات ولذتها إنما هو بمشاهدة ذلك الموجود الواجب الوجود

« فلما تبين له أن كمال ذاته ولذتها إنما هو بمشاهدة ذلك الموجود الواجب الوجود على الدوام مشاهدة بالفعل أبداً حتى لا يمرض عنه طرفة عين لكي توافيه منيته وهو في حال المشاهدة بالفعل فتصل لذته دون أن يتخللها ألم ، وإليه أشار الجنييد شيخ الصوفية وإمامهم عند موته بقوله لأصحابه « هذا وقت يؤخذ منه الله أكبر وأحرم الصلاة » ثم جعل يتفكر كيف يتأتى له دوام هذه المشاهدة بالفعل حتى لا يقع منه اعراض ، فكان يلزم الفكرة في ذلك الموجود كل ساعة كما هو ، إلا أن يسبح لبصره محسوس ما من المحسوسات أو يمحرق سمه صوت بعض الحيوان ، أو يعترضه خيال من الخيالات ، أو يناله ألم في بعض أعضائه ، أو يصيبه الجوع أو العطش ، أو البرد أو الحر ، أو يحتاج الى القيام لدفع فضوله فتختل فكرته ويزول عما كان فيه ويتمتع عليه الرجوع الى ما كان عليه من حال المشاهدة إلا بعد جهد ، وكان يخاف أن تفجأه منيته وهو في حال الاعراض فيفضي الى الشقاء الدائم وألم الحجاب فساء حاله ذلك وأعياء الدوام . »

## ٨ - القسم الرابع

في أنه نوع كثر أنواع الحيوان وأنه إنما خلق لغاية أخرى

« قطع بذلك على أنه هو الحيوان المقتدل الروح الشبيه بالأجسام السبلوية كلها وتبين له انه نوع كسائر أنواع الحيوان وأنه إنما خلق لغاية أخرى وأعد لأمر عظيم لم يبده شيء من أنواع الحيوان وكفى به شرفاً أن يكون أحسن جزأيه وهو الجسماني أشبه الأشياء بالجواهر السبلوية الخارجة عن عالم الكون والفساد المترتبة عن حوادث النقص والاستحالة والتغير ، وأما أشرف جزأيه فهو الشيء الذي به عرف الموجود الواجب الوجود وهذا الشيء العارف أمر رباني الهى لا يستحيل ولا يلحقه الفساد ولا يوصف بشيء مما توصف به الأجسام ولا يدرك بشيء من الحواس ولا يتخيل ولا يتوصل إلى معرفته بآلة سواء بل وصل اليه به فهو العارف والمعروف والمعرفة وهو العالم والمعلم والمعلوم لا تباين في شيء من ذلك اذ التباين والانفصال من صفات الأجسام ولواحقها ولا جسم هناك ولا صفة جسم ولا لاحق بجسم »

## ٩ - القسم الخامس

في أن السعادة والنور من الشقاء إنما هي في دوام للمشاهدة لهذا الوجود الواجب الوجود  
« وقد وقف على أن سعادته وفوزه من الشقاء إنما هي في دوام للمشاهدة لهذا الوجود  
الواجب الوجود حتى يكون بحيث لا يمرض عنه طرفة عين ثم أنه نظر في الوجه الذي  
يتأتى له به هذا الدوام ، فأخرج له النظر أنه يجب عليه الاعتماد في هذه الأقسام الثلاثة  
من التشبهات :

أما التشبه الأول فلا يحصل له به شيء من هذه المشاهدة بل هو صارف عنها وعائق  
دونها اذ هو تصرف في الأمور المحسوسة والأمور المحسوسة كلها يجب معترضة دون تلك  
المشاهدة وإنما احتيج الى هذا التشبه لاستدامة هذا الروح الحيواني الذي يحصل به  
التشبه الثاني بالأجسام السبوية فالضرورة تدعو اليه من هذا الطريق ولو كان لا يتخلو  
من تلك المضرة .

وأما التشبه الثاني فيحصل له به حظ عظيم من المشاهدة على التوام فهو مع تلك  
المشاهدة يقل ذاته ويلتفت اليها حسبما يتبين بعد هذا .

وأما التشبه الثالث فتحصل به المشاهدة الصرفة والاستغراق المحض الذي لا التفات  
فيه بوجه من الوجوه إلا الى الموجود الواجب الوجود والذي يشاهد هذه المشاهدة قد  
ضابت عنه ذات نفسه وقيت وتلاشت وكذلك سائر النوات كثيرة كانت أو قليلة إلا ذات  
الواحد الحق الواجب الوجود جل وتعالى وعز ا »

## ١٠ - القسم السادس

في الفناء والوصول

« فاصنع الآن سمع قلبك وأحلق بينصر عقلك الى ما أشير اليه لعلك تجد منه هديا  
يلقيك على جادة الطريق ! وشرطى عليك أن لا تطلب منى في هذا الوقت مزيد بيان  
بالمشاهدة على ما أودعه هذه الاوراق فان المجال ضيق والتحكم بالالفاظ على أمر ليس من  
شأنه أن يلفظ به خطر . فاقول أنه لما فنى عن ذاته وعن جميع النوات ولم ير في الوجود  
إلا الواحد الحى القيوم وشاهد ما شاهد ثم عاد الى ملاحظة الاغيار عندما أفلق من حلاله  
تلك التى هى شبهة بالسكر خطر ياله أنه لا ذات له يفاير بها ذات الحق تعالى وان  
حقيقة ذاته هى ذات الحق وان الشيء الذى كان يظن أولا أنه ذاته المغايرة لذات الحق



ليس شيئاً في الحقيقة بل ليس ثم شيء إلا ذات الحق وإن ذلك بمنزلة نور الشمس الذي يقع على الاجسام الكثيفة فتراه يظهر فيها فانه وإن نسب إلى الجسم الذي ظهر فيه فليس هو في الحقيقة شيئاً سوى نور الشمس وإن زال ذلك الجسم زال نوره وبقي نور الشمس بحاله لم ينقص عند حضور ذلك الجسم ولم يزد عند مفنيه ، ومتى حدث جسم يصلح لقبول ذلك النور قبله فلذا عدم الجسم عدم ذلك القبول ولم يكن له معنى

« وتقوى عنده هذا الظن بما كان بان له من أن ذات الحق عز وجل لا تتكرر بوجه من الوجوه وإن علمه بذاته هو ذاته بعينها فلم يزد عنده من هذا أن من حصل عنده العلم بذاته فقد حصل عنده ذاته فقد كان حصل عنده العلم فحصل عنده الذات وهذه الذات لا تحصل الا عند ذاتها ونفس حصولها هو الذات فأنه هو الذات بعينها وكذلك جميع الذوات المفارقة للعادة العارفة بتلك الذات الحق التي كان يراها أولاً كثيرة وصارت عنده بهذا الظن شيئاً واحداً وكادت هذه الشبهة ترسخ في نفسه لولا أن تداركه الله برحمته وتلافاه بهدأيته فلم ان هذه الشبهة انما ثارت عنده من بتأيا ظلمة الأجسام وكثورة المحسوسات فإن الكثير والقليل والواحد والوحدة والجمع والاجتماع والافتراق هي كلها من صفات الأجسام »



## ٧ - ابن رشد

### كلمة افتتاح

يعجب بعض الناس للمستغلين بدرس آراء الأقدمين . ويبحث مناهج المتقدمين . والوقوف على أخبارهم . والأخذ بالصحيح من تراجمهم وسبب هذا المعجب فظنهم أن كل قديم قد عفت آثاره . واقطعت علاقته بهذا الزمن وأهله . فلا فائدة في توضيح العمر في التحرى عن العتيق ما دامت الحاجة بالجديد ماسة . والنفع به مؤكداً . وجوابنا على هذا هو : أن البحث في القديم ضرورى لمعرفة الجديد وفهمه . وأن حياة الفكر الانسائي منذ فجر الادراك الى آخر الدهر ( إن كان لهذا الدهر آخر ) سلسلة واحدة متصل أولها بوسطها ووسطها بآخرها . وقد يكون آخرها كأولها !

لأجل هذا اتجه نظرنا الى درس فلاسفة العرب لأنهم عنا أشد عناية بفلسفة اليونان . وقرعوا لها . ونقلوها الى لغتهم ، وشرحوها وفسروها ، وعلقوا عليها ووضعوا غامضها وأبانوا مبهمها .

وقد وصلنا للدرس حياة ابن رشد وفلسفته وهو من اكبر وجوه التاريخ . وله ثلاث ميزات ليست لغيره من فلاسفة الاسلام : الأولى أنه اكبر فلاسفة العرب وأشهر فلاسفة الاسلام . والثانية أنه من أعظم حكماء القرون الوسطى عامة . وهو مؤسس مذهب الفكر الحرفكان له قدر عظيم في نظر أهل اوروبا فجعلوه في مصاف فلاسفتهم المعادين للعقائد الدينية ولم يخل عليه ميخائيل انجلو بكان في جميعه الخيالى الذى صوره في سقف معبد سيكتين بالفاتيكان لا باعتباره مسلماً بل بوصف كونه فيلسوفاً معطلاً كذلك ذكره دانتى في قصيدته في النشيد الثالث كما أنه لا يخلو كتاب فلسفى من ذكره وشرح مبداه .

الميزة الثالثة أنه أندلسى . وللأندلس بذاتها وآفاقها وتاريخها وآثارها مكانة خاصة في تاريخ العالم . دع عنك ما تستنجه من قوة تأثير الوسط في عقل شرقي التزعة والعقيدة غربي النشوء والمنبت .

كان الفلاسفة في الأزمنة السالفة لا يستطيعون الحياة والظهور إلا إذا عاشوا في ظلال الأمراء والملوك . لأن الفلسفة لا تعلم خادمها ولا تكسوه ولا تجري عليه رزقاً وإن كان هو ينفق في خدمتها عمره وماله ويفقد في سبيلها حياته وولده وحرته فلم يكن لحب الحكمة يد من أن يلتمس العيش في اكتاف أحد الملوك يؤلف الكتب ويهديها إليه ويحليها باسمه .

ثم أن الفلاسفة كانوا ولا يزالون موضع ارتياب العامة ، وحسد الخاصة . فالعامة ينظرون إليهم بعين الشدة ويسيثون بهم الظنون ، ويقولون عليهم ، وينسبون إليهم أموراً أن صدق بعضها فمعظمها محتلق أو مبالغ فيه . أما الخاصة ممن لم يبلغوا شأوهم فاما يمارون منهم وإما يحسدونهم على نعمة الحكمة التي هي قمة على الفلاسفة أنفسهم لأجل هذا كانت حاجة الفيلسوف الى أمير يلجأ اليه كحاجة الغرباء في بلاد الشرق الى الاحتماء بسفراء الدول الأجنبية

ولا عجب فإن الفيلسوف غريب في وطنه أجنبي بين قربائه وأهله . على أن الالتجاء الى الأمراء والاحتماء بهم لم يكن منقذاً في كل حال ، قديماً كانت علاقة الفلاسفة بالأمراء سبب نكبتهم ومصدر بلوآم وشقوتهم ، وما هذا الالتجاء بالأمراء في الود ومسهلة اقتيادهم للقوى من الزعماء أو اضطراهم لمجاراة تيار الفكر الشائع ، وطاعتهم صوت الخلق وقول الجماعة حتى ولو كان هذا وذلك على خلاف ما يرغبون وعكس ما يضررون . وهذا الذي وقع لابن رشد في محنته الأثيمة .

أما أحوال هذا الزمن فقد تغيرت وتبدلت وأصبح الفيلسوف في الغرب قادراً على العيش في كنف الحكمة دون الالتجاء الى قنود الملوك وظلال الأمراء . بل أصبح الفيلسوف بقوة عبقريته أميراً على العقول يخضع له الناس في مشارق الأرض ومغاربها

بفضل ما وصلت اليه الانسانية من الحرية المحدودة وأصبح صوت الفيلسوف اذا أرسله يهز عروش القياصرة ويزعزع من قوائها وليس العهد بعيداً بآثار ليوتولستوى في نهضة شعب روسيا فطالما كتب أسطراً في صحيفة سيارة هلمت لها قلوب الذين استعبدوا الامم واستباحوا ظلمها واستندوا في استبقاء سلطتهم الى الجهال والمشعوذين وأر باب المطامع النازلة والمقاصد الوضيعة وها هم قد دالت دولتهم ومحي من الوجود ذكرهم ودولة العقل والفكر ياقية .

كذلك من يذكر اسم أوجست كومت وهربرت سبنسر وشوبنهاور يذكر أعلاماً مضية استنارت بها الانسانية والتفت حولها الامم مستنجة بها في دياجي الحياة .  
حقاً أن اضطهاد الفيلسوف وتعذيبه في سبيل فكره والتكليل به لشذوذه واعتزاله ، تلك أمور لا تزال مشاهدة في بعض الأوساط والأماكن لمهدنا هذا .

ولكن ابن الشرارة الصغيرة من النار العظيمة المتأججة وأين اللوم والتفريع في جريدة أو مجلة من الحكم بالاعدام شتقاً أو احراقاً فضلاً عن النقي والتعذيب كذلك لا ننسى ان الانسانية لا تزال في أدوارها الأولى على الرغم من التبجح ببلوغها سن الرشد .

### تاريخ ابن رشد وفلسفته

اسمه وكنيته : محمد بن احمد بن محمد بن رشد ويكنى أبا الوليد وهي كنية انتحلها  
أجداده من قبله فلزمته

مولده : ولد عام ٥٢٠ هـ - ١١٢٦ م . وقيل ولد قبل وفاة جده بأشهر .

وفاته : عام ٥٩٥ هـ في مساء الخميس ٩ صفر الموافق ١٠ دجنبر ١١٩٨

حياته : عمر اثنتين وسبعين سنة شمسية او خسا وسبعين سنة هلالية تمتد طوال

القرن الثاني عشر المسيحي ، والقرن السادس الاسلامي

مكان ولادته : قرطبة بالأندلس

مكان وفاته : مراکش

أسرته : نشأ في بيت فقهاء وقضاة وكانت أسرته من أكبر الأسر وأشهرها في الأندلس وأبوه من أئمة المذهب المالكي وكان هو وأبوه وجده قضاة قرطبة واقرء حيناً بقضاء أشبيلية

كان جده محمد بن رشد من أهل العلم والفقه وكانت له مباحث فلسفية وشرعية وله مجموعة فتاوى رتبها وقسمها أحد مريديه وأتباعه ، ابن الوران ، إمام مسجد قرطبة لعمده ( وهي بمكتبة باريس الوطنية تحت عدد ٣٩٨ ملحقات عربية ) ولا ريب في أن أبا الوليد ورث كثيراً من مواهب جده واستمداده الفكري .

أما والده فلا يمتاز إلا بمنصب القضاء ، وليس له بين أيدينا أثر معروف ولكن رجلاً كأحمد بن محمد بن رشد يكفيه فخراً أن كان ابناً لأبيه ووالداً لولده فله نصيب عظيم في تربية ابنه وتهذيبه وتوجيه مواهبه .

هذا فيما يتعلق بالنسب من جهة الوالد . أما من جهة الأم فليس لدينا معلومات بركن إليها وهذه حال معظم مشاهير الاسلام لأن النساء يحكم الآداب الدينية والعرفية لا يذكرن ولا يكون لأشخاصهن شأن يعرف في تربية أولادهن ولعل هذه الحال هي التي حدث ابن رشد الى مناصرة النساء والمطالبة بتحريرهن وقد رأى بينه الفرق بين حياة الاسبانية المسيحية والأندلسية المسلمة .

### علاقته باليهود

ذكر المؤرخون عند الكلام على نكبته أنه عوقب بالنفي في « اليسانه » وهي بلد صغير كان أهلاً باليهود . وأنه نفى اليه وحده أما بقية أصحابه وتلاميذه فأمرؤا أن يكونوا في موضع آخر وما كان فيه إليه نوعاً من النكاية وزيادة في التشكيل لأن الخليفة المنصور الذي فاه كان يبغض اليهود ويضطهدهم ولكن بعض أعداء ابن رشد اتهموا فرصة غضب الأمير عليه وفيه الى ذلك البلد وأشاعوا أن المنصور قد رد الفيلسوف الى أصله وفاه في بلد قومه لأنه يُنسب في بني اسرائيل ولا تعرف له نسبة في قبائل الأندلس

ومجدد بالذكر أن ابن رشد كان ذا شأن عظيم في نظر اليهود وان كثيرين من فلاسفتهم أمثال ميمونيد وغيره قتلوا مؤلفاته الى اللغة العبرية ومنها نقلت الى اللاتينية والعربية والفضل يرجع اليهم في الإحتفاظ بتلك المؤلفات إلى أن بلغت أبناء الأجيال الحديثة . فهل جاءت تلك الحوادث عفواً ومصادفة أم كان لها سبب خفي قوي وهو صحة انتساب ابن رشد الى بنى اسرائيل وتسلسل جده من أهل تلك الملة ؟ أما نحن فنحسبها مصادفة .

### نشأته وتربيته

درس ابن رشد الشريعة الاسلامية على طريقة الاشعرية وتفخرج في الفقه على مذهب الامام مالك ولهذا يوجد شبه بين آرائه الشرعية والفقهية وبين ميوله الفلسفية ، اما الطريقة الاشعرية فقد اختارها أهله وأولياؤه والمذهب الشرعى يلزم باتباعه على ما كان أبوه ، أما المبدأ الفلسفى الذى خدمه فهو الذى اختله لنفسه بإرادة حرة وقد يكون للطريقة التى درس بها الفقه والمذهب الذى تبناه أثر فى أفكاره الفلسفية لا يمكن تحديده

وسيرى القارئ فيما يلى أنه تصدى فى كثير من كتبه للطعن على الاشعرية وانتقاد طرقهم ومبادئهم انتقاداً مرأً وذلك بعد أن اتسع نطاق فكره وامتدت أشعة بصيرته إلى أبعد مدى فانتصر المنطق الصحيح والرأى الراجح على الفروض الوهمية والتخمين الخيالى .

### تاريخ حياته

لما بلغ ابن رشد الثامنة والعشرين من عمره سافر الى مراکش وقصد إلى بلاط الخليفة عبد المؤمن ثاقى امرأه الموحدين، ولما توفى عبد المؤمن وخلفه ولده يوسف تفضل ابن طفيل الفيلسوف الشهير بقدم ابن رشد لعظمته وكان يوسف يحب العلم والعلماء ويعظم الحكمة ويكرم الحكماء وكانت لابن طفيل عنده حظوة كبرى ، وروى عبد الواحد المراكشى

عن ابن رشد نفسه وصف المقابلة الأولى بين الحكيم والأمير وفيها أن ابن طفيل أسر إلى ابن رشد رغبة الخليفة يوسف في نقل حكمة أرسطو. ولعله كان يرى بذلك لأن يكون في الغرب كما كان المأمون في الشرق .

ويظهر أن ابن طفيل كان من أكرم الناس خلقاً وأوسمهم صدراً وأخلصهم حباً للحكمة فانه شمل ابن رشد بمطفه فذكره في رسالة «حى بن يقطان» تليحاً عند ذكر ابن ياجه وأتباعه ومن خلفهم من الفلاسفة فضلاً عن أنه قدمه ليوسف وأوصاه به فلما توفي ابن طفيل عينه الأمير طلياً لنفسه . ولما خلا منصب القضاء في قرطبة عينه مكان أبيه ولما توفي يوسف وخلفه ولده يعقوب المنصور بالله كانت خطوة ابن رشد عنده عظيمة فحبه ورفع الكلفة بينهما إلى درجة أن ابن رشد كان يخاطبه أثناء الحديث قائلاً اسمع يا أخي ! ولما كانت صداقة الملوك أسرع قلباً من الجو وأقصر عمراً من لذى الرؤى وأقرب إلى الفناء من أزهار الربيع فقد اتقلب يعقوب على ابن رشد في حديث طويل . أما سبب النكبة فمختلف فيه وقد علها المؤرخون بعل شتى ولكن السبب الحقيقى واحد وهو أن كل حكيم ذى مكانة يكثر أعداؤه وحساده الذين يفارون من شهرته وينقمون عليه علوكبه وترفعه وهؤلاء الحساد والمقاومون يظهرن تارة باسم الدين وطوراً باسم الأخلاق والفضيلة وتارة باسم السياسة والحقيقة أنهم أعداء شخصيون للرجل العظيم . وكل ما حدث في نكبة ابن رشد أن أعداءه لبسوا ثياب الدين ودسوا عليه دسيسة في بلاط الخليفة ونجحوا فيها فتمكنوا بها من التغلب على حزب الفلاسفة الذى كان سائداً مسموع الكلمة لدى الخليفة بفضل ابن رشد ، وبما يؤيد هذا رأى أن ابن رشد لم يكن وحيداً فى الاهانة والأذى والنفى والاعتقال بل كان معه كثير من أتباعه وأمثاله العلماء وكان ذنبهم فى نظر الخليفة وحزبه انقطاعهم للفلسفة ودرس كتب الأقدمين .

والهنة فى ذاتها تقع فى كل زمان ومكان وتاريخ العالم حافل بفظائع الاضطهاد والتكيدل . وتاريخ أوربا مملوء بوقائع التعصب والاضطهاد والحاق الأذى بالعلماء والمصلحين الدينيين والمخترعين والمكتشفين .

على أن الخليفة بعد أن أطاع مُشير السوء عاد فندم على ما فرط منه في حق الحكمة والحكام فرجع إلى مراکش ونسخ المنشور الذي أذاعه في حق ابن رشد وصحبه ومحا أثره واشتغل بالفلسفة واسترضى ابن رشد ورفاقه ودعاهم إلى حضرته وقربهم من حظيرته وقدمهم واستمع لهم وأطاع رأيهم ونبذ حزب التعصب والجهل الذي كان سبباً في نكبتهم.

غير أن حياة ابن رشد لم تطل بعد محنته عاماً فلما توفي قُلت رفاته إلى قرطبة ودفن في مدفن أجداده بمقبرة ابن عباس ويروى أن جثته قُلت على بعير وأصدق الأخبار عن وفاته أنه توفي بـمراكش يوم الخميس التاسع من صفر سنة خمس وتسعين وخمسة مائة قبل وفاة المنصور الذي نكبه بشهر أو نحوه ودفن بخارجها ثم سيق إلى قرطبة فدفن بها مع سلفه. وذكر ابن فرقد أنه توفي بعد النكبة الحادثة عليه المشهورة الذكر ودفن بمقبرة باب تاغزوت خارج مراكش ثلاثة أشهر وذلك في أول دولة الناصر.

### أساتذته

روى عن أبيه أبي القاسم واستظهر عليه الموطأ حفلاً. وأخذ يسيراً عن أبي القاسم ابن بشكوال وعن أبي مروان بن مسرة. وعن أبي بكر بن ممحون وعن أبي جعفر ابن عبد العزيز وأجازله أبو جعفر هذا وأبو عبد الله المازري الطب عن أبي مروان ابن جربول البلنسي واشتغل على الفقيه الحافظ أبي محمد بن رزق واشتغل بالتأليف وبالطب على أبي جعفر هرون ولازمه مدة وأخذ عنه كثيراً من العلوم الحسكية.

### الرجال الذين تعلم عليهم والعلوم التي درسها

الفقه : تلقاه على أئمة عهده . الطب : على أبي جعفر هرون . الفلسفة . قيل أنه تلقى علوم الحكمة على ابن باجة ولكن هذا قول ضعيف لأن وفاة ابن باجة توافق بلوغ ابن رشد الثانية عشرة من عمره فقد ولد ابن رشد في سنة ١١٢٦ وتوفي ابن باجة في



سنة ١١٣٨ وهذه سن لا تسمح بتلقى علوم الفلسفة ، قد يكون ابن رشد من التوابع الذين تظهر نجاحهم في العقد الأول من أعمارهم وقد يكون حظي بالتلقى عن ابن باجة ولكن هذا في مجال الافتراض والظنون . والمؤكد ان ابن باجة كان يختلف جتماً الى بيت ابن رشد زائراً فلا يبعد أن يكون قد حادث الصبي وناقشه أو استمع له نبذة محفولة أو قصيدة مروية فصارت هذه الحادثة وما يكون تكرر من نوعها سبباً لانتساب ابن رشد اليه

ولعل الذي دعا بعض المؤرخين كابن أبي أصيبعة الى هذا القول تسلسل مذهب ابن رشد من مذهب ابن باجة ، على أن هذا التسلسل طبيعي لأسباب كثيرة أهمها اتجاه الفكر في الأندلس وفي العالم في القرن الثاني عشر وتأثير الوسط والمبادئ ، وكانت تربطه بابن طفيل وأواصر المودة وهو الذي فتح له سبل التقدم في بلاط الخليفة وكانت بينه وبين آل زهر الذين اشتهروا بالعلم والفضل والأدب في الأندلس في القرن السادس للهجرة مودة عظيمة ومنهم أبو بكر بن زهر طبيب الخليفة وأبو مروان بن زهر مؤلف كتاب « التيسير » وكانا من أوفى أصدقائه ،

ومنهم أبو بكر بن العربي الفقيه صاحب التصانيف وبالجملة كان ابن رشد مختلطاً بأشهر وأعلم وأفضل أهل عصره .

ومن غرائب المصادفات ان ابن يطار وعبد الملك بن زهر ماتا وابن رشد في سنة واحدة وكان قد سبقهم الى دار الفناء ابن طفيل وأبو مروان بن زهر وقد توفيت الحكمة في أرض أندلس بوفاة هؤلاء العظماء الذين كانوا كالنقش الجليل إطراره تلك البقعة المباركة ، أشرقت شمسهم في بداية القرن السادس الهجري وغابت بنهايته وهكذا عمر الحكمة كعمر زهر البنفسج ينتفس من الربيع ثم لا يلبث أن يذبل ولكنه محبوب لعطره ومعزز لأنه رمز الأمل الذي لا يموت ! فن آثار هؤلاء الحكماء نستفيد ومن بحر فضلهم نفتخر ومن ارثهم المقدس الذي تركوه لنا نبني حكمة جديدة أساسها الحب العام وغايتها التسامح الشامل .

## أَصْدَقَائِهِ

أبو عبد الله محمد بن إبراهيم الفقيه وقاضى بجاية وأبو جعفر الذهبي والفقيه أبو الرابع الكفيف وأبو العباس الحافظ الشاعر القرائ .

وقد نكبوا معه لشدة اتصالهم به ، وامتزاج فكره بأفكارهم ومن أصدقائه أبو محمد عبد الكبير وكان مقرباً لدى ابن رشد فاستكتبه واستقصاه أيام قضائه بقرطبة وأبو جعفر ابن هارون الترجالى وهو شيخ أبى الوليد بن رشد فى التعاليم والطب وأصله من ترجمة من ثغور الأندلس .

## تلاميذه

أبو عبد الله الندرومى ولد ونشأ بقرطبة ثم انتقل الى أشبيلية وكان قد لحق القاضى أبى الوليد بن رشد واشتغل عليه بصناعة الطب .

وأبو جعفر أحمد بن سابق أصله من قرطبة وكان من طلبة القاضي أبى الوليد بن رشد ومن جملة المشتغلين عليه بصناعة الطب . وأبو القاسم الطليسان وقد روى عن ابن رشد انه كان يعرف ثمر حبيب والمتنى ومنهم أبو محمد بن حوط الله وأبو الحسن سهل ابن مالك وأبو الربيع بن سالم وأبو بكر بن جهور وغيرهم .

## نسله

وقد خلف ابن رشد ولداً هو أبو محمد بن عبد الله بن أبى الوليد محمد بن أحمد ابن محمد بن رشد وكان فاضلاً فى صناعة الطب عالماً بها مشكوراً فى أفعالها وكان يقصد الخليفة الناصر ويأجله . وخلف ابن رشد غير هذا أولاداً اشتغلوا بالفقه واستخدموا فى قضا الكور .

## المنطق والقرآن

كان متبهماً بمنطق أرسطو وقال عنه انه مصدر السعادة للناس وان سعادة الإنسان تقاس بعلمه بالمنطق وهو يرى عدم فزع « ايساغوجى » لفورفوروس وكان يهتم بالنحو بصفة كونه قانوناً لجميع اللغات وأرسطو أوجد قانوناً لها فى كتابى هرمنوطيق والبلاغة .

والمنطق اداة تسهل الطريق الشاقة في الوصول الى الحقيقة التي لا يصل اليها العامة بل بعض الخاصة بفضل المنطق . وقد اتفق أنه وصل الى الحقيقة واكتشف الحق المطلق وذلك بدرس ارسطو ويمتد أن للدين حقيقة قائمة به ولكنه ينفص علم الكلام لأنه يسعى لاثبات ما لا يمكن اثباته بالعقل لأن الفرض الذي من أجله نزل القرآن ليس لتعليم الناس ولكن لتحسين أحوالهم فليس المطلوب العلم انما المطلوب الطاعة والاستقامة واتباع الطريق السوى وهذه هي غاية الشارع الذي يعلم أن سعادة الانسان لا تتم إلا بالمعيشة الاجتماعية

### سيرته في القضاء

ولى قضاء قرطبة بعد أبي محمد بن مفيث فحدث سيرته وتأنلت له عند الملوك وجاهة عظيمة لم يصرفها في ترفيع حال ولا جمع مال انما قصرها على مصالح أهل بلده خاصة ومنافع أهل الأندلس عامة .  
وكان قد قضى في اشبيلية قبل قرطبة وكانت الدراية أغلب عليه من الرواية ولم ينشأ بالأندلس مثله كالأول وعلماً وفضلاً .

وكان على شرفه أشد الناس تواضعاً وأخفصهم جناحاً وعنى بالعلم من صفه الى كبره حتى حكي عنه انه لم يدع النظر ولا القراءة منذ عقل إلا ليلية وفاة أبيه و ليلة بنائه على أهله . وروى أنه سود فيما صنف وقيد وألف وهذب واختصر نحواً من عشرة آلاف ورقة ومال إلى علوم الأوائل فكانت له فيها الامامة دون أهل عصره وكان يفرع إلى فتواه في الطب كما يفرع إلى فتواه في الفقه مع الحفظ الوافر من الاعراب والأدب . وكان يحفظ شعر حبيب وشعر المتنبي ويكثر التمثيل بهما في محله ويورد ذلك أحسن إيراد . وكان مشهوراً بالفضل معتنياً بتحصيل العلوم . وكان أوحده دهره في علم الفقه والخلاف . وكان متميزاً في عالم الطب وجيد التصنيف ، حسن المعاني . حدث القاضي أبو مروان الباجي قال « كان القاضي أبو الوليد بن رشد حسن الرأي ذكياً رث البزة قوى النفس وأقبل على علم الكلام والفلسفة وعلوم الأوائل حتى صار

يضرب به المثل فيها . ومن كلامه المأثور « ان من اشتغل بعلم التشریح ازداد إيماناً بالله تعالى . »

عن الأمير الذي نكب ابن رشد في عهده .

ويظهر أن يعقوب انتخب لإمارة المؤمنين انتخاباً قد روى ابن الأثير وابن خلكان أن يوسف مات من غير وصية بالملك لأحد من أولاده ، فاتفق رأى قواد الموحدين وأولاد عبد المؤمن على تملك ولده يعقوب فلكوه في الوقت الذي مات فيه أبوه فهذا التقديم في ذاته دليل على اعتراف شيوخ الأمة بفضله وقام بالأمر أحسن قيام ، وهو الذي أظهر أهبة ملكهم ورفع راية الجهاد ونصب ميزان العدل وبسط أحكام الناس على حقيقة الشرع ونظر في أمور الدين والورع والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وأقام الحدود حتى في أهله وعشيرته الأقربين كما أقامها في سائر الناس أجمعين ، فاستقامت الأحوال في أيامه وعظمت الفتوحات .

#### استقلال القضاء عن السلطة التنفيذية

ومن نوادر عدله ان الأمير الشيخ أبا محمد عبد الواحد بن الشيخ أبي حفص عمر ولد الأمير أبي زكريا يحيى بن عبد الواحد صاحب افريقية كان قد تزوج أخت الأمير يعقوب وأقامت عنده ، ثم جرت بينهما منافرة فجاءت إلى بيت أخيها يعقوب ، فسير زوجها في طلبها فامتدت عليه ، فشكا إلى قاضي الجماعة براكش وهو ابو عبد الله محمد ابن علي بن مروان . فاجتمع القاضي المذكور بالأمير وقال له ان الشيخ أبا محمد عبد الواحد يطلب أهله ، فسكت يعقوب وتكرر اللقاء والطلب والسكوت ثلاث مرات وفي الثالثة قال القاضي للأمير « فاما أن تسير إليه أهله وإلا فأعزاني عن القضاء » . فسكت يعقوب ثم استدعى خادماً وقال له في السر « تحمل أهل الشيخ عبد الواحد إليه » فحملت في ذلك النهار ولم يتنبر على القاضي ولا قال له شيئاً يكرهه . وهذه حسنة تمد له والقاضي .

وقتل في بعض الأحيان على شرب الخمر وقتل المال الذين تشكو الرعايا منهم .  
 أرسل اليه صلاح الدين رسولا من بني منقذ وهو شمس الدولة عبد الرحمن بن مرشد  
 في سنة ٥٨٧ هـ ليستنجد على الفرنج الواصلين من بلاد المغرب الى الديار المصرية  
 وساحل الشام ، ولم يخاطبه بأمر المؤمنين بل خاطبه بأمر المسلمين ، فمر ذلك عليه  
 ولم يجبه إلى ما طلبه منه .

### علاقة ابن رشد بالخليفة يوسف بن عبد المؤمن

وهو والد الخليفة يعقوب المنصور وكيف اتصل ابن رشد بالخلفاء بفضل ابن طفيل  
 وفيه دليل على حب الخليفة يوسف العلم والعلماء

لما تولى أبو يعقوب يوسف بن عبد المؤمن بن علي طمع به علومه إلى تعلم الفلسفة  
 فجمع كثيرا من كتبها وبدأ بالطب فاستظهر بعض كتبه مما يتعلق بالعلم دون العمل  
 ثم تخطى إلى الفلسفة وأمر بجمع كتبها فاجتمع له كثير منها ولم يزل يبحث عن العلماء  
 ويقر بهم وكان بلغ به حبه العلم والكتب حتى استباح مصادرتها في بيوت أربابها  
 وحملها اليه اغتصابا مع مكافأة أهلها بعد ذلك كما حدث ليوسف بن الحجاج المراني  
 فانه بعد أن صادر كتبه ولاء ولاية حسنة وكان ممن صحب هذا الخليفة من العلماء  
 أبو بكر محمد بن طفيل أحد فلاسفة المسلمين بالاندلس وكان يجلب إلى الخليفة العلماء  
 من جميع الأقطار ويحضره على أكرامهم وهو الذي نبه على ابن الوليد محمد بن أحمد  
 ابن محمد بن رشد فن حينئذ عرفوه ونبه قدره عندهم . ( راجع ص ٩٧ من هذا الكتاب )

### أول مجلس بين الخليفة يوسف وابن رشد

وكيف استدرجه للتكلم في الفلسفة

روى محيي الدين في كتابه « الممجب » عن القفيه الأستاذ أبي بكر بندود بن يحيى  
 القرطبي تلميذ ابن رشد قال : سمعت الحكيم أبا الوليد يقول أكثر من مرة لما دخلت  
 على أمير المؤمنين أبي يعقوب ورجلته هو وأبا بكر بن طفيل فأخذ أبو بكر يثنى على

ويذكر بيتي وسلفي ويضم بفضلهم إلى ذلك أشياء لا يبلغها قدرى فكان أول ما فاتحنى به أمير المؤمنين بعد أن سألني عن إسمي واسم أبي ونسبي أن قال لي « ما رأيهم في السماء (يعني الفلاسفة) أقديمة هي أم حادثة ؟ » فأدركني الحياء والخوف فأخذت أنفل وأنكر اشتغالي بالفلسفة ولم أكن أدري ما قرر معه ابن طفيل ففهم أمير المؤمنين مني الروح والحياء فالتفت إلي بن طفيل وجعل يتكلم على المسألة التي سألني عنها ويذكر ما قاله أرسطو وأفلاطون وجميع الفلاسفة ويورد مع ذلك احتجاج أهل الاسلام عليهم فرأيت منه غزارة حفظ لم أظنها في أحد من المشتغلين في هذا الشأن المتفرغين له ولم ينزل يسطني حتى تكلمت فعرف ما عندي من ذلك فلما انصرفت أمر لي بنال وخلمة سنية ومركب .

### اقترح الخليفة يوسف

على ابن رشد ترجمة أرسطو وتوسيط ابن طفيل في ذلك

ثم استدعاني أبو بكر بن طفيل يوما فقال لي سمعت اليوم أمير المؤمنين ينشكي من قلق عبارة أرسطوطاليس أو عبارة المترجمين عنه ويذكر غموض أغراضه ويقول « لو وقع لهذه الكتب من يلخصها ويقرب أغراضها بعد أن يفهمها فمما جيدا لقرب مأخذها على الناس » فان كان فيك فضل قوة لذلك فافعل وإني لأرجو أن تني به لما أعلمه من من جودة ذهنك وصفاء قريحتك وقوة نزوعك إلى الصناعة وما يمتنع من ذلك إلا ما تعلمه من كبر سنّي واشتغالي بالخدمة وصرف عتايقي إلى ما هو أهم عندي منه .

قال أبو الوليد « فكان هذا الذي حملني علي تلخيص ما لخصته من كتب الحكميم أرسطوطاليس » قال محيي الدين من عنده « وقد رأيت أنا لأبي الوليد هذا تلخيص كتب الحكميم في جزء واحد في نحو مائة وخمسين ورقة ترجمه بكتاب الجوامع لخص فيه كتاب الحكميم المعروف بسمع الكيان وكتاب السماء والعالم ورسالة الكون والفساد وكتاب الآثار العلوية وكتاب الحس والمحسوس ثم لخصها بعد ذلك وشرح أغراضها في

كتاب مبسوط في أربعة أجزاء وبالجملة لم يكن في بني عبد المؤمن فيمن تقدم منهم وتأخر ملك بالحقيقة غير أبي يعقوب هذا ١١

هذا مجمل أخبار اتصال ابن رشد بالخليفة يوسف بن عبد المؤمن والد الخليفة يعقوب المنصور الذي نكب الفيلسوف قد أوردناه لكامل البحث والاستقصاء .

### الأمير يعقوب المنصور وابن رشد

وقد اتجه نظرنا منذ قرأنا كتب ابن رشد وعزمنا على ترجمته وتلخيص فلسفته إلى المحنة التي أصابته وأسبابها ونتائجها وأثرها في التاريخ الاسلامي وفي تاريخ الفلسفة وعزمنا على تحقيقها وتحليلها والتدقيق في معرفة أصولها لنصل إلى حقيقة يحسن الوقوف لديها والسكوت عليها .

ولما كان الذي أوقع المحنة بابن رشد هو المنصور بالله يعقوب بن يوسف بن عبد المؤمن الرابع من خلفاء الموحدين أخذنا نبحت في تاريخه لنعلم هل كانت النكبة فعلاً فردياً أملاء على الأمير ظلّه وحقه وجهله أم كانت فعلاً قومياً يدل على حالة الأمة في أخلاقها وميولها ، وهل كان الأمير سليم العقل والارادة مسؤولاً عن أفعاله مسؤولية تامة أمام التاريخ والأجيال اللاحقة أم كان معتلاً مختلاً لا يسأل عما فعل ذهب بعقله سلطة الفرد ونزق الاستبداد وسوء الوراثه وملأه القصور التي ينغمس فيها أمثاله

فان الظاهر دل على أن نكبة ابن رشد كانت عملاً طاماً دعت اليه ضرورة سياسية أو دينية أو اجتماعية فأقيمت عليه الدعوى الجنائية وحوكم محاكمة استبدادية وصدرت في حقه عقوبة النفي والتكيد ولم يكن لدينا مصدر لفحص هذه المسألة إلا كتب التاريخ لأن عرب الأندلس لم يتركوا متاحف ولا سجلات ولا ملحقات ولا قيوداً يلجأ اليها السلف كما هي الحال في بعض الممالك الأوروبية على أننا لا نلومهم على ذلك فلو تركوا شيئاً مما ذكر لما أبقي عليه ملوك اسبانيا الذين خلفوهم فقد أحرقوا كل ما وصلت اليه أيديهم من آثار العرب الأدبية وبددوا تحت تأثير التعصب الوطني والديني نزوة كانت

تستفيد منها الانسانية اعظم فائدة ، لأجل هذا كانت مضادزنا في هذا المبحث محصورة  
في كتب التاريخ العربية والافرنجية .

### تاريخ الأمير النسي نكب ابن رشد

هو يعقوب بن يوسف بن عبد المؤمن بن علي الخليفة الرابع من دولة الموحدين التي  
أسسها بسوس محمد بن تومرت المتسمى بالمهدي في صدر القرن السادس سنة ٥١٥ هجرية  
خلف يعقوب أباه يوسف في سنة ٥٨٠ وكانت سنة يوم صار اليه الأمر اثنتين وثلاثين  
سنة وكانت مدة ولايته ست عشرة سنة وثمانية أشهر وتوفي في سنة ٥٩٥ وله من العمر  
ثمان واربعون سنة وقد فخطه الشيب وكانت أمه رومية اسمها ساحر (كارمن) فيرى من  
ذلك أنه من نسل مختلط وانه الجفيد الرابع لرجل عصابى من مؤسسى الدول الشرقية  
في الغرب ويتبع هذا التسلسل تطور في التراث والأخلاق يشاهد في الاحفاد .

وكان عهده حافلاً بالحروب والغزوات والفتن ففي سنة ٥٨٠ وهى أولى أيام ولايته  
خرج الميريقيوب بنوا ابن غانية يقودهم على بن غانية من جزيرة ميرة قاصدين مدينة  
بجاية فملكوها وأخرجوا من بها من الموحدين فخرج اليهم يعقوب وهزمهم في بحامة  
دقيوس . وفي عودته انتقضت عليه مدينة قفصة فحاصرها ودخلها عنوة وقتل أهلها  
قتلاً ذريعاً .

وفي سنة ٥٨٥ هجم بطرس بن رودريج ( بطروبن الريق ) على مدينة شلب من  
الاندلس فملكها فتجهز يعقوب في جيوش ونزل على شلب وأخرج منها بطرس وأخذ  
من حصون الافرنج حصناً وفي سنة ٥٩٠ انتقض ما بينه وبين الفونس فخرجت خيل  
الفونس تلبس الحدود والتقى الجيشان في سنة ٥٩١ في «فحص الجديد» وهو مكان  
بين أشيلية وطيطة فهزم الفونس وجنوده وفي السنة التالية هجم على طليطة وتوغل في  
أرض الأسبان فطلب الفونس منه هدنة فهادنه عشر سنين



### نبته في غزو مصر

وكان ينوى غزو مصر ويذكرها وما فيها من المناكر والبده ويقول «نحن انشاء الله مطهروها» ولم يزل هذا عزمه الى أن مات وكانت بينه وبين القونس تلك الهدنة .

### قتل أخيه وعمه

وكان له من اخوته وعموته منافسون لا يرونه أهلاً للإمارة فلقى منهم شدة . ولما استوثق أمره عبر البحر بمساكره وسار حتى نزل مدينة سلا وبها تمت يعمته واستجاب له من كان تكتأ عليه من أعمامه ومن ولد عبد المؤمن بعد ما ملأ أيديهم أموالاً وأقطعهم الأقطاع الواسعة ثم تركهما فطعم في الأمر أخوه أبو حفص عمر وعمر سليمان بن عبد المؤمن فأمر بالقبض عليهما وتقيدهما وحملهما بعد التقييد الى مدينة سلا ووكّل بهما من يقوم عليهما وأثقلهما بالحديد وسار حتى بلغ مرا كش فكتب إلى القيم عليهما بقتلها وتكفينهما والصلاة عليهما ودقهما فقتلها صبراً ودقهما وكتب يعلمه بذلك وقال له « بنيت قبريهما بالكندان والرخام » وجعل يذكر حسنهما فكتب اليه « ما لنا ولدقن الجبابة إنما هما رجلان من المسلمين فادقهما كيف يدفن طمة المسلمين » وقد استدعت تلك الحروب والفتن تقييه عن مقر ملكه أمداً وأصيب أثناءه بمرض شديد . ففى غيبته ومرضه طمح أخ له ثان اسمه أبو يحيى فى الخلافة فقبض عليه وحاكمه وقتله بمحض من الناس وأمر باخراج بقية الأمراء حفاة عراة الرؤوس

### أخلاقه

كان شديد الذكاء وكثير الإصابة بالظن لا يكاد يظن شيئاً إلا وقع كما ظن مجرباً للأمور عارفاً بأصول الشر والخير وفروعها ولى الوزارة أيام أبيه فبحث عن الأمور بحمق شافقاً وطالع أحوال المال والولة والقضاة وسائر من ترجع اليه الأمور مطالعة أفادته معرفة جزئيات الأمور فدبرها بحسب ذلك فجرت أموره على قريب من الاستقامة والسداد حسب ما يقتضيه الزمان والأقليم .

## سوء شبابه

روى المؤرخون أن أقاربه كانوا متهاونين بأمره محترمين له لأشياء كانت تظهر منه في شبابه توجب ذلك فبعد أن قتل أخاه وعمه ونكل ببقية الأمراء هابوه وأشربت قلوبهم خوفه

## حبه العدل بين الناس

وكان في جميع أيامه وسيره مؤثراً للعدل متحريراً له بحسب طاقته وما يقتضيه اقلية والأمة التي هو فيها وأراد في أول أمره الجرى على سنن الخلفاء الأول . وكان يقعد الناس عامة ولا يحجب عن أحد من صغير ولا كبير حتى اختصم اليه رجلان في نصف درهم ففضى بينهما وأمر الوزير أبا يحيى صاحب الشرطة ان يضربهما ضرباً خفيفاً تأديباً لهما وقال لهما اما كان في البلد حكام قد نصبوا لمثل هذا ، ثم صار يقعد في أيام مخصوصة لمسائل مخصوصة لا ينفذها غيره كأنه محكمة عليا .

ولما ولي أبا القاسم بن بقي القضاء ، كان فيما اشترط عليه أن يكون قعوده بحيث يسمع حكمه في جميع القضايا . فكان يقعد في موضع بينه وبين أمير المؤمنين ستر من ألواح . وكان قد أمر أن يدخل عليه أمناء الأسواق وأشياخ الحضر في كل شهر مرتين يسألهم عن أسواقهم وأسماهم وحكامهم . وكان إذا وفد عليه أهل بلد فأول ما يسألهم عن عمالهم وقضاةهم وولاتهم ، فاذا أثبتوا خيراً قال اعملوا انكم مسؤولون عن هذه الشهادة يوم القيامة فلا يقولن أحد منكم إلا حقاً !

## حبه الخير

وبنى بمدينة مراکش مستشفى يظان المؤرخون أن ليس في الدنيا مثله ، وتخيير له ساحة فسيحة بأعدل موضع في البلد وأجرى له ثلاثين ديناراً في كل يوم برسم الطعام وما ينفق عليه خاصة خارجاً عما جلب اليه من الأدوية ، وأقام فيه الضيافة لتجديد أنواع الدواء وأعد للمرضى ثياب ليل ونهار لقنوم من جاز الصيف والشتاء ، فاذا قه

المريض الفقير أمر له عند خروجه بال يعيش به ريثما يشغل ، ولم يقصره على الفقراء دون الأغنياء . ولم يقصره على أهل البلاد ، بل كل من مرض من الغرباء يحمل اليه ويعالج إلى أن يشفى أو يموت . وكان يزوره في كل جمعة ويعود المرضى ويسألهم بقول « كيف حالكم وكيف القومة عليكم » وبمناسبة الغرباء نذكر أن جمهورية جنيف في وقتنا هذا تتقاضى من الغرباء ضريبة باسم المستشفى الخيري . ولكنها جعلت العلاج فيه قاصراً على أهل البلاد دون الغرباء !

### حبه الصدقة المنظمة

وكان كثير الصدقة تصدق مرة بأربعين الف دينار خرج منها للعامة نحو من نصفها والباقي في القرابة . وقد قسموا مدينة مراکش أرباعاً وجعلوا في كل ربع أمناء معهم أموال يتحررون بها المساكين وأرباب البيوتات . وكان كلما دخلت السنة يأمر أن يكتب له الأيتام المتقطعون فيجمعون إلى موضع قريب من قصره فيختنون ويأمر لكل صبي منهم بمئثال وثوب ورغيف ورومانة .

### عدم تصديقه الخرافات

سمع النساء يوماً يجدن ذكر سلفه ابن تومرت المتسمى بالمهدى ويقلن ما معناه بلسانهم « صدق مولانا المهدى نشهد أنه الامام حقاً » فابتسم استخفافاً بقولهن لأنه لا يرى شيئاً من هذا كله . وكان لا يرى رأيهم في ابن تومرت . وروى أبو العباس احمد ابن ابراهيم بن مطرف الربيعي انه قال له « يا أبا العباس اشهدني بين يد الله عز وجل اني لا أقول بالعصمة ( يعني عصمة ابن تومرت ) » وقال له يوماً وقد استأذنه في فعل شيء ينتقل الى وجود الإمام « يا أبا العباس أين الإمام !! »

### بعضه التمليق

روى أبو بكر بن هاني قال « لما رجع أمير المؤمنين من غزوة الأرك وهي التي أوقع فيها بالافقس وأصحابه خرجنا تلقاه قدمني أهل البلاد لتكليمه ، فرفقت اليه فسألني

عن أحوال البلد وأحوال قضاته وولاته وعمله على ما جرت عادته فلما فرغت من جوابه سألتني كيف حالى فى نفسى فتشكرت له ودعوت بطول بقائه ثم قال لى ما قرأت من العلم ؟ قلت قرأت تواليف الامام أعنى ابن تومرت فنظر الى نظرة المغضب وقال « ما هكذا يقول الطالب ! انما حكك أن قول قرأت كتاب الله وقرأت شيئاً من السنة ثم بعد هذا أتلى ما شئت »

### حبه المارة

شرح فى بنیان مدينة عظمى على ساحل البحر والنهر من العدو الذى تلى مراکش وقد أتم سورها وبني فيها مسجداً عظيماً كبير المساحة ، وعمل له مأذنة فى نهاية العلو على هيئة منار الاسكندرية ، وقد تمت المدينة فى حياته وكتلت أسوارها وأبوابها وعمر كثيراً منها وهى تسمى فى طولها نحواً من فرسخ وهى قليلة العرض ولم يزل العمل فيها وفى مجددا طول مدة ولايته الى سنة ٥٩٤

### حبه الطلبة

نال عنده طلبة العلم ما لم يتناولوا فى أيام أبيه وجده ، واتفق أمره معهم الى ان قال يوماً بمحضرة كافة الموحدين بسمهم وقد بلغه حسدهم للطلبة على موضعهم منه وتكريهه إليهم وخلوته بهم دونهم « يا معشر الموحدين أنتم قبائل فمن نابه منكم أمر فزع الى قبيله وهؤلاء الطلبة لا قبيل لهم إلا أنا فهما نابههم أمر فأننا ملجأهم والى فزعهم والى ينسبون » فعظم من ذلك اليوم أمرهم وبالغ الموحدون فى برهم وإكرامهم .

### اضطهاده اليهود بعد اسلامهم

وفى آخر أيام أبى يوسف أمر أن يتميز من أسلم من اليهود الذين بالمغرب بلباس يختصون به دون غيرهم ، ولم يزالوا كذلك بقية أيامه ومقداراً من أيام ابنه عبد الله . وانما حمل أبى يوسف على ذلك شكه فى اسلامهم ، وكان يقول « لو صح عندى اسلامهم

لتركهم يختلطون بالخلق في انكحتهم وسائر أمورهم . ولو صبح عندي كفرهم لقتلت رجالهم وسبيت ذرارهم وجعلت أموالهم نسيكاً للمسلمين . ولكنني متردد في أمرهم ولم تتعد عندنا ذمة ليهودي ولا نصراني منذ قام أمر المصادمة ، ولا في جميع بلاد المسلمين بالمغرب بيعة ولا كنيسة . انما اليهود عندنا يظهرن الاسلام ويصلون في المساجد ويقرؤن أولادهم القرآن جارين على ملتنا وسنتنا . والله أعلم بما تكنه صدورهم ونحوه بيوتهم » .

### ميله الى التصوف

وبعد قتل أخيه وعمره في السنة السادسة بعد الثلاثين من عمره أظهر زهداً وتقشفاً وخشونة مابس ومأكل وانتشر في أيامه للصالحين والمتبتلين صيت وقامت لهم سوق وعظمت مكانتهم ، ولم يزل يستدعى الصالحين من البلاد يكتب اليهم يسألهم الدعاء ويصل من قبل صلاته بالصلاة الجزيلة . ولما خرج الى الفزوة الثانية ( ٥٩٢ ) كتب قبل خروجه الى جميع البلاد للبحث عن الصالحين والمتبتلين الى الخير وحلهم اليه ، فاجتمعت له منهم جماعة كبيرة كان يعلمهم كلها سار بين يديه فاذا نظر اليهم قال لمن عنده « هؤلاء الجند ، لا هؤلاء » ويشير إلى العسكر ، ولما رجع أمر هؤلاء القوم بأموال عظيمة .

### معاربته مذهب مالك

أمر باحراق كتب مذهب مالك ، وشهد بعض المؤرخين بمدينة فاس أنه كان يؤتى من كتب المذهب بالاحمال فتوضع ويطلق فيها النار . وكان قصد الأمير في الجملة محو مذهب مالك وإزالته من المغرب مرة واحدة ، وهذا المقصد بعينه كان مقصده إليه وجده الا أنهما لم يظهره وأظهره يعقوب وهدم إلى الناس في ترك الاشتغال بعلم الرأي والخوض في شيء منه ، وتوعد على ذلك بالمعقوبة الشديدة

## مدينة قرطبة

التي نشأ فيها ابن رشد

قرطبة عاصمة مقاطعة تعرف باسمها بملكة الأندلس بإسبانيا واقعة في جنوب سطح جبل سيارامورينا وعلى الضفة اليمنى لنهر الوادي الكبير وتبعد ٧٥ ميلاً عن أشبيلية ، أسسها الرومان وجعلها العرب بأسوار وقلاع وقصور وشادوا بها المساجد والمعاقل والجسور واكبرها من الجنوب جسر عظيم جمع بين جلال البناء الروماني واتقان الهندسة العربية وجمال الدقة الأندلسية ، جعلوه على ستة عشر عقداً ، وهو الذي يطلق عليه اسم « قنطرة الوادي » وكان بها لأمرأ الأندلس قصر فخم يقصر البيان عن وصفه لا يقل في الحسن عن الحمراء . وأسس عبد الرحمن الأول جامعها الأعظم في مكان هيكل روماني . والمسجد لا يدل ظاهره على جماله الداخلي الذي ينطق بالمثل الأعلى لفن العمارة العربي في أوروبا .

كانت قرطبة منذ نشأتها عريضة الجانب قد استوطنتها أشراف الرومان واطلقوا عليها اسم « قرطبة الشريفة » لكثرة من أظلت من العطاء . ويظن المؤرخون انها قرطاجنية الاسم والتكوين ، وجاء عليها حين كانت أعظم مدن اسبانيا شأناً وأوفرها سكاناً وأوسعها رزقاً وأقواها حصوناً وأعرضها جاهاً . وروى أن قيصر حاصرها وقامى في سبيل اخضاعها أهوالاً فلما وقفت له بعد موقعة « اوندا » اعمل السيف في رقاب ٢٠٠٠٠ من رجالها

ولما دخل العرب أرض اندلس الحقوها بخلافة دمشق ثم لم تلبث ان صارت عاصمة ملكهم . ويقول المؤرخون انها في أيام مجدها كان بها ٢٠٠٠٠٠ منزلاً ، و ٦٠٠ مسجداً ، و ٩٠٠ حماماً ، ومكاتب عامة كثيرة ، ويقيمها ثمان مدن و ٣٠٠ بلد و ١٢٠٠٠ ضاحية

وقد أنجبت قرطبة في كل أجيالها رجالاً أعظماء في عهد الرومان ولد فيها لو كان وسنيكا وفي عهد العرب ابن رشد وأساتذته وتلاميذه وابن حزم عدا عدداً من القواد والمصورين والكتاب والصالحين . ومما يدعو الى أسف أهل الفنون والمؤرخين أن الأسبان بعد زوال دولة العرب جعلوا قصر الخليفة حبيماً وقلبوا المسجد كنيسة

وقد عاب شارل الخامس رجال الدين وانهم في رسالة مشهورة منها « لقد بنيت في مكان المسجد ما كنتم تستطيرون تعبيره في أية بقعة أخرى ، ولكنكم أنزلتم شيئاً فذا لم يكن له في العالم مثيل » ان الكاتدرائية جميلة حقاً ولكن أين المسجد يسند ساحاته العظمى ١٢٠٠٠ عموداً بل أين التسعة عشر باباً المصنوعة من البرنز ، بأيدي صناع حذقوا تشكيل المعادن والتصوير فيها وهم من أهل دمشق نزحوا الى الأندلس فيمن نزع اليها من مهرة المشاركة !

وأين الخمسة آلاف مصباح تضاء بزيت عطرية فتملأ الفضاء نوراً وعبقاً . أما المحراب السبع فقد كان مستقفاً بدائرة من المرمر الأبيض مزينة بالذهب والزجاج الملون ومرصعة بالحجارة الكريمة ومنمقة بقباشاني يزنطة فكانت تلك الدائرة المرمرية لصفتها وحسن زينتها أشبه بقبة من الزؤلز

ويظهر أن قرطبة لم تشهد عهداً أسعد من عهد عبد الرحمن الثالث (الناصر لدين الله) فقد كانت عاصمة ملكه في أعلى درجات النجاح المادى والتقدم المعنوى . وكان للمال والزراعة والتجارة من الشأن ما كان للفنون والعلوم والفلسفة . وعدد سكان قرطبة لعمده كعدد سكان القاهرة لعمدنا هذا وبها إذ ذاك ٣٠٠٠ مسجد و ١١٣٠٠٠ بيتاً و ٣٠٠٠ حماماً و ٢٨ ضاحية . فلم يكن في العالم الاسلامى مدينة تضارعها أو تفوق عليها غير عاصمة الرشيد والمأمون فكانت بغداد في الشرق وقرطبة في الغرب مثل باريس ولندن في عصرنا هذا .

أما قوة الخليفة فكانت تعادل قوة الملوك العظام لعمدنا فكان له أسطول عظيم ضمن له السيادة في بحر الروم فجعله بحيرة أندلسية وسهل له الاستيلاء على سيوتا وهى إذ ذاك

تمادل جبل طارق أو بورت سعيد . وكان له جيش عرمرم منظم عده المؤرخون آخر جيوش العالم وأجملها وهو الذي سوده على أهل الشمال من الاسبان . وكان أعظم ملوك الأرض يخطبون مودته ويرجون معاهدته فورد على بلاطه سفراء الدول من امبراطور القسطنطينية وملوك ألمانيا وإيطاليا وفرنسا

وعما يذكر للخليفة بالفضل ان مجلسه كان مؤلفاً من أئمة المسلمين ورؤساء الأديان الاخرى بغير تمييز . وكانت بقرطبة مدرسة جامعة من أشهر جامعات الدنيا مقرها بالمسجد الأعظم الذي سبق ذكره حيث كان فطاحل العالم الاسلامي شرقاً وغرباً يلقون الدروس على الطلاب الواردين الى حلقاتهم من كل فج فكان أبو بكر بن معاوية القرشي يحدث وأبو على القالى البغدادي على أماليه الشهيرة وهي كنز شعر وتاريخ وأمثال وفقه لغة وأدب وكان ابن القطيعة أشهر نحاة الأندلس يلقن الطلاب قواعد النحو والصرف وهكذا كان لكل علم وفن أستاذ من الأئمة المتمازين فيه لا يقلون قدراً عما ذكرنا على سبيل التمثيل والتدليل

وعد طلاب العلم بالجامع الأعظم بقرطبة بالآلوف وأساتذتهم بالآلوف ومعظمهم يقصدون تحصيل الفقه وبعضهم يدرسون الحكمة فالسجد الأعظم كان منذ الف سنة مثل الجامع الأزهر شهرة ومكانة ويفضله في أمرين الأول جماله الذي أبرزه أهل الفنون والثاني تخرج الفلاسفة أمثال ابن رشد والأزهر لم يخرج لنا منذ تأسيسه الى الآن احداً يداني هذا الحكيم أو يقرب منه في الفضل وسعة العلم وجيل المنفعة للدين والدنيا معاً .





## نكبة ابن رشد

### كلمة عامة

كان ابن رشد ممتازاً بالحكمة والعلم وشرف المنبت وازداد مجداً بتقريبه من الخليفة يوسف أبي يعقوب الذي عرف قدره وفضله على غيره من قرنائه وفضلاء عصره وعلى ولده المنصور يعقوب

وكل رجل ممتاز لا يأمن حسد معاصريه ومعاشره ولا ينجو من غيظهم وانتقامهم مهما كان نافعا، وطيب القلب حسن النية بعيداً عن الأذى ورجماً كانت خصاله الطيبة سبباً في اشتداد البغضاء ومرارة الحقد. وأظن هذه الحال في الشرق أظهر منها في الغرب وقد تكون في المسلمين أقوى منها في غيرهم.

ويظهر ان أعداء ابن رشد حاولوا النكبة به المرة بعد المرة ففشلوا في أول الأمر لأن الخليفة المنصور كان في بداية عهده محباً للفلسفة مجاهرًا بذلك. فكادت سوق السعيات ولكن الأعداء (لا كانوا) لا يسأمون من الانتظار ويرقبون أوقات المضرة فلما تحولت، نفس المنصور عن الحكمة والحكمة بسبب ما لحقه من التطور العقلي الذي حجب إليه التصوف والالتجاء إلى الأولياء والزهاد، كان ابن رشد قد علا نجمه في أفق المجد بما ظهر من فضله في التأليف في الفلسفة وسعة علمه ودقة عمله في الطب وعلو كعبه في الشريعة والقضاء وتلك مواهب ثلاث لم تجتمع لرجل واحد في وقت من الأوقات

وكان ابن رشد اذ ذاك في السبعين من عمره فتحركت أحقاد أعدائه وقد رأوا الفرصة سانحة بانصراف المنصور إلى مشايخ الطرق الصوفية فتسلح هؤلاء الأعداء وأنصارهم من حاشية الأمير (كعادتهم وعادة من مضى قبلهم ومن أتى وسيأتي بعدهم من أعداء حرية العقل الانساني) بسلاح المدافعة عن شريعة الاسلام، وكان المنصور مقيماً بمدينة قرطبة وقد امتد بها أمد الإقامة وانبسط الناس لمجالس المذاكرة فتجددت للأعداء آمالهم وقوى تأليبهم واسترالمهم فأدولوا بحفيظتهم وأوضحوا للأمير ما شاءوا من

« سيئات » أبى الوليد بن رشد فى مؤلفاته فقرئت فى مجلس الأمير وتداولت أغراضها ومعانيها وقواعدها وتمكن الأعداء والحساد من تحريفها بما دلت عليه أسوأ مخرج . وقد ذيلوها بمكرهم وسوء طويتهم حتى هاجوا غضب الأمير وأيقظوا قوة الشر الكامنة فى نفسه بحجة المدافعة عن شريعة الاسلام ويظهران وقيعتهم بآبن رشد كانت علانية فى مجلس الأمير فان أجد المؤرخين يقول « فلم يمكن عند اجتماع الملأ الا المدافعة عن شريعة الاسلام »

ويظهر أيضاً ان أعداء ابن رشد طلبوا الى الخليفة اهراق دمه لتجوز شريعة الاسلام من شر ابن رشد وتعلو بخير هؤلاء المدافعين عن كيانها الحائذين عن حياضها ! ولكن الخليفة استعمل الرأفة « وأثر فضيلة الابقاء وأغمد السيف التماس جميل الجزاء » .

### أعداء ابن رشد

ومن أعداء ابن رشد الذين جاهدوه بالمنافرة والمجاهرة القاضى أبو طاهر يحيى ابن أبى الحسين بن ربيع وقد نافره لغير علة ظاهرة . وعلى ذلك النفور كان أبناء القاضى أبو القاسم وأبو الحسين والقاضى أبو عبد الله والحطيب ابو على بن حجاج وغيرهم فلما أخذ أعداء ابن رشد للحملة عليه عدتهم آثروا أن يحشروا معه فريقاً من أصدقائه ومريديه وتلاميذه لتكون محنة الحكمة شاملة ونكبة الحكماء عامة . وأشاروا على المنصور أن يصبغ غضبه بصبغة الدفاع عن الملة لتكون النكابة بالحكماء أشد والوهم على الرقيمة بهم أخف . فأمر المنصور طلبة مجلسه وقضاء دولته بالحضور بجامع المسلمين وتعرف الملأ بأن ابن رشد ومن معه مرقوا من الدين وانهم استوجبوا اللعنة جهاراً .

### شركاء ابن رشد

أما أصدقاء ابن رشد الذين أضيفوا إليه فهم الفقيه أبو عبد الله بن ابراهيم الأصولى فقد لف معه فى حريق السلام ، لأشياء نُقمت عليه فى مجالس المذاكرة وفى أثناء كلامه مع توالى السنين والأيام ، وأبو جعفر الذهبي الفقيه وابو الرابع الكفيف وأبو العباس الحافظ الشاعر القراى .

## أسباب النكبة

تضارب المؤرخون في ذكر النكبة التي أصابت الحكمة في شخص ابن رشد ومدرسته ومعظم المؤرخين يرغبون في ردها إلى أسباب مادية محسوسة أغضبت الخليفة ولكن واحداً أو اثنين منهم يحومان حول السبب الحقيقي ويلمحون إليه فقال أحدهما : « وكان لها سببان : جلى ، وخنى . فأما سببها الخفى وهو اكبر السببين فإن الحكيم أبا الوليد رحمه الله أخذ في شرح كتاب الحيوان لارسطاطاليس صاحب كتاب المنطق فهدبه وبسط أغراضه وزاد فيه ما رآه لائقاً به . فقال في هذا الكتاب عند ذكره الزرافة وكيف تتولد وبأى أرض تنشأ » وقد رأيتها عند ملك البربر « جارياً في ذلك على طريقة العلماء في الأخبار عن ملوك الأمم وأسماء الأقاليم غير ملفت الى ما يتماطله خدمة الملوك ومتحيلوا الكتاب من الاطراء والتفريظ وما جانس هذه الطرق فكان هذا مما أحتقنهم عليه غير أنهم لم يظهروا ذلك ، وفي الجملة فاتها كانت من أبى الوليد غفلة » .

وقال مؤرخ آخر « ان قوماً من مناوئيه من أهل قرطبة ، ويدعون معه الكفافة في البيت وشرف السلف سعوا به عند أبى يوسف ووجدوا إلى ذلك طريقاً بأن أخذوا بعض التلاخيص التي كان يكتبها فوجدوا فيها بخطه حاكياً عن بعض قدماء الفلاسفة بعد كلام تقدم « فقد ظهر أن الزهرة أحد الآلهة » فأوقفوا أبا يوسف على هذه الكلمة فاستدعاه بعد أن جمع له الرؤساء والأعيان من كل طبقة وهم بمدينة قرطبة . فلما حضر أبو الوليد رحمه الله قال له بعد أن نبذ إليه بالأوراق أخذك هذا ؟ فأنكر . فقال أمير المؤمنين « لعن الله كاتب هذا الخط » وأمر الحاضرين بلعنه ، ثم أمر بإخراجه على حال سيئة وإبعاده وإبعاد من يتكلم في شيء من هذه العلوم وكتبت عنه الكتب الى البلاد بالتقدم الى الناس في ترك هذه العلوم جملة واحدة وإحراق كتب الفلسفة كلها إلّا ما كان من الطب والحساب وما يتوصل به من علم النجوم إلى معرفة أوقات الليل والنهار وأخذ سميت القبلة فانتشرت مهذه الكتب في سائر البلاد وعمل بمقتضاها

ثم لما رجع الأمير إلى مراکش نزع عن ذلك كله وجنح إلى تعلم الفلسفة وأرسل يستدعي أبا الوليد من الأندلس إلى مراکش للإحسان إليه والمفو عنه . فحضر ابن رشد إلى مراکش ففرض بها مرضه الذي مات منه في آخر سنة ٥٩٤ هـ وقد ناهز السبعين ، ثم توفي أمير المؤمنين في غرة صفر الكائن في سنة ٥٩٥ هـ .

وقال آخر « ومن أسباب نكبته اختصاصه بابي يحيى المنصور وإلى قرطبة . وحدث الشيخ أبو المحسن الرعي عن شيخه أبي محمد عبد الكبير أن هذا الأخير اتصل بابن رشد المتفلسف أيام قضائه بقرطبة وحظي عنده فاستكتبه ابن رشد واستقضاه فقال أن هذا الذي ينسب إليه ما كان يظهر عليه ولقد كنت أراه يخرج إلى الصلاة وأثر ماء الوضوء على قدميه وماكدت آخذ عليه قلعة إلا واحدة وهي عظمى الفتات وذلك حين شاع في المشرق والأندلس على السنة المنجمة أن ريحاً غالية تهب في يوم كذا وكذا في تلك السنة تهلك الناس واستفاض ذلك حتى اشتد جزع الناس منه واتخذوا الاتفاق تحت الأرض نوقياً لهذه الريح

ولما انتشر الحديث بها وطبق البلاد استدعى وإلى قرطبة إذ ذاك طلبتها وقاوضهم في ذلك وفيهم ابن رشد وهو القاضي بقرطبة يومئذ وابن بندود فلما انصرفوا من عند الوالي تكلم ابن رشد وابن بندود في شأن هذه الريح من جهة الطبيعة وتأثيرات الكواكب قال أبو محمد عبد الكبير وكنت حاضراً قُلت في أثناء المفاوضة ان صح أمر هذه الريح فهي ثانية الريح التي أهلك الله تعالى بها قوم عاد إذ لم تعلم ريح بعدها يم اهلكها قال فانبرى إلى ابن رشد ولم يتأكل ان قال والله وجود قوم عاد ما كان حقاً ! فكيف سبب هلاكهم ؟ فسقط في أيدي الحاضرين واكبوا هذه الزلة التي لا تصدر الا عن صريح الكفر والتكذيب لما جاءت به آيات القرآن الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه »

## العقاب والعفو

## مجلس المحاكمة

احضر ابن رشد وأصحابه الى المسجد الجامع الأعظم بقرطبة وقد عقد الخليفة مجلسه ونهض القاضي ابو عبد الله بن مروان والتي خطبة هي أشبه الكلام بمرافعة المدعى العام ، وقد يكون الغرض من ندب هذا القاضي في تلك الفرصة رفع الدعوى على ابن رشد .

## مرافعة القاضي ابي عبد الله

قال : ان الأشياء لا بد في كثير منها أن تكون لها جهة نافعة وجهة ضارة كالنار وغيرها فتمى غلب النافع على الضار عمل بحسبه ومتى كان الأمر بالضد فبالضد

## التهمة

ثم قام الخطيب أبو علي بن حجاج وعرف الناس بما أمر به من أنهم ( أى ابن رشد وصحبه ) قد مرقوا من الدين وخالفوا عقائد المؤمنين باشتغالهم بالفلسفة وعلوم الأوائل فنالهم ما شاء الله من الجفاء ، وفرقوا على حكم من يعلم السر وأخفى .

## الحكم

أمر أبو الوليد بسكنى اليسانة بقول من قال انه ينسب في بنى اسرائيل وانه لا يعرف له نسب في قبائل الأندلس .

## في أن ابن رشد لم يدافع

ولم يذكر المؤرخون ان ابن رشد أو أحد أصحابه طلب أن يتكلم عن نفسه أو طلب اليه الخليفة ذلك وفي هذا شناعة لأنه حرم حق الدفاع . وإذ ذكرنا دفاع فيلسوف عن حرية فكره يخطر ببالنا دفاع سقراط لدى قضاة بائنا قبل محاكمة ابن رشد بستة عشر قرناً فتملكنا عاطفتان الأولى عاطفة حق على أعداء العقل الذين لم ينفكوا

يحاربون حرية الفكر من أبعد العصور وأقدم الأجيال . والثانية عاطفة إعجاب بهؤلاء العرب المتحضرين الذين كانوا أعدل وأرحم من اليونان في القرن الرابع قبل المسيح على ما بين الأمتين من الفروق في المدنية والتور . فأن قضاة ابن رشد اكتفوا بإبعاده مؤقتاً . أما قضاة سقراط العظيم فلم يشفقوا على شيخوخته ولم يخشعوا أمام جلال حكمته وجمال خلقه وأسلموه للجلاد فسقاه كأس الردى على رأى ومسح من أهله وأحبابه ومريديه وتلاميذه ، بل كان عرب الأندلس أشفق وأعدل من معذبي « جاليليه » في القرن السابع عشر بعد السيد المسيح ، وأرحم بكثير من أهل جنيف وعلى رأسهم « كالفن » إذ أحرقوا في مدينتهم في نصف السادس عشر « ميشل سرفيه » لاكتشافه الدورة الدموية .

ولكن هذا لا يقتل من غضبنا على الذين حاكوا ابن رشد فان الاضطهاد مرذول في كل زمان ومكان وأنصاره محنترون وملعونون بكل لسان ما داموا يتسلحون بالدفاع عن الدين في محاربة العقل ، فأن ذلك حق يراد به باطل لأن الدين لم يأمر بالتعذيب والقتل والنفي في سبيل نصرته . ولكن الجهال وأهل الضلال والعن هم الذين يشفون غليلهم ويشجعون صدورهم المتقدمة بنار الغيظ والحسد باسم الدين والملة والشريعة وهي منهم بريئة .

### تسخير الشعر في محاربة الفلسفة

عوقب ابن رشد وأصحابه بالنفي بعد التعمير والتعنيف ، ثم كتبوا في حقهم منشوراً شديداً للولايات وراء البحر ، ثم منحروا الشعر في محاربة الفلسفة ، فقام الحاج أبو حسين ابن جبير وقد حفظ لنا التاريخ اسمه ونظمه في تلك القضية ، وللتاريخ عجائب وخوارق وهذه من غرائب فانه لم يحفظ أسماء كثيرين من أهل الفضل والفن في مواضع كانوا بها أحق وأجدر بخلود الذكر

قال الحاج :

الآن قد أيقن ابن رشد ان تواليفه توالف  
يا ظالماً نفسه تأمل هل تجدد اليوم من توالف

لم تلزم الرشد يا ابن رشد لما علا في الزمان جدك  
وكنت في الدين ذا رياء ما هكذا كان فيه جدك

كان ابن رشد في مدى غيه قد وضع الدين بأوضاعه  
فالحمد لله على أخذه وأخذ من كان من أتباعه

فذا القضاء بأخذ كل مضلل متخلف في دينه متزندق  
بالمنطق اشتغوا قيل حقيقة ان البلاء موكل بالمنطق

وقال يمدح المنصور ويذكر أدوار القضية :

بلغت أمير المؤمنين مدى المنا  
قصدت الى الاسلام تعلل مناره  
تداركت دين الله في أخذ فرقة  
افتمو للناس يبرأ منهم  
وأوعزت في الأقطار بالبحث عنهم  
وقد كان للسيف اشتياق اليهم  
وأكرت درء الحد عنهم بشبهة  
لأنك قد بلغت ما نؤمل  
ومقصودك الأسنى لدى الله يقبل  
بنطقهم كان البلاء الموكل  
ووجه الهوى من خزيهم يتهل  
وعن كتبهم والسعى في ذاك أجل  
ولكن مقام الحزى للنفس أقتل  
لظاهر اسلام وحكمك أعذل

وهذا ما أردنا الاستشهاد به من شعر ابن جبير في الموضوع وله غير ذلك ضربنا  
عنه صفحاً .

## كلمة عن ابن جبير

أبو الحسن محمد بن محمد بن جبير الاندلسي البليسي كان من أهل المنزلة العالية في الغرب بالعلم والأدب والشعر . رحل في أواخر القرن السادس للهجرة ثلاث رحلات وزار مصر والشام والحجاز والعراق وصقلية وأقام في الاسكندرية يتحدث الى أن توفي في أواخر القرن السادس وطبعت رحلته في لندن مرتين وترجمت الى الفرنسية والايطالية وأخباره في الاحاطة باخبار غرناطة ص ١٦٨ ج ٢ .

وكان من أبلغ شعراء الاندلس وانصمهم ديباجة وأصدق شعراء العرب قصداً وأسلمهم قلباً وأفواهم إيماناً وأصحهم عقيدة ويشهد الشعراء الأقدمون والمحدثون بفضلهم وأصدق دليل على حجة شهادتهم قصيدته التي يصف بها الأماكن المقدسة التي قصدها لأداء فريضة الحج . وكان ابن جبير من معاصري ابن رشد ولا نظن أن الذي دعاه الى هجاء ابن رشد رغبه في تمليق أمير كبير ومجرد الافتخار بظهور المدافعة عن الدين وإنما الذي دعاه الى الوقوع في هذا الخطأ شدة إيمانه وصحة عقيدته ولا يستطيع مؤرخ معتدل أن يلوم ابن جبير على انه لم يفهم فلسفة ابن رشد لأن طريق الشعر والدين غير طريق العلم والحكمة ولا نملك إلا الأسف على تلك الهفوة من أديب جليل يعد من أئمة الشعر العربي وكبار المؤلفين والسالمين .

## أقصى ما أصاب ابن رشد في أثناء نكباته

يظهر أن أقصى ما أصيب به ابن رشد في ابان محنته تألب العامة عليه وعلى ولده وتصديهم الى سبهما والاعتداء عليهما . والعامة في كل زمان ومكان خصم ثالث يدخل بين الملوك ورجال الدين والفلاسفة الذين يتنازعون القوة فيما بينهم والعامة أنفسهم هم الذين يسعى المتنازعون للسيادة عليهم فالملوك ورجال الدين يتطلبون القوة الدنيوية التي لا تقوم إلا على الجمهور والحكام يتطلبون القوة العقلية التي تقوم على تنويرهم



أخبر أبو الحسن بن قطرال عن ابن رشد أنه قال « أعظم ما طرأ علىّ في النكبة اني دخلت أنا وولدي عبد الله مسجداً بقرطبة وقد حانت صلاة العصر فثار لنا بعض سفلة العامة فأخرجونا منه » .

### المنشور

لم يكف المنصور أو محرضوه بما لحق ابن رشد وأصحابه من الوم والتأنيب في مجلس المحاكمة وما تلاهما من عقوبة النفي التي وقعت بغير دفاع فشأت الأحقاد أن يذاع أمر التشهير بابن رشد في سائر البقاع فأمر المنصور كاتبه أبا عبد الله بن عياش أن يكتب منشوراً الى مراكش وغيرها بما حدث لابن رشد في هذه القضية وكاتب المنشور هو كاتب سر الخليفة وكاتب يده واسمه أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن بن عياش من اهل برشانة ( لعلها برسلونه ) من اعمال المرية في بلاد الاندلس ولم يزل هذا الرجل كاتباً للمنصور ولابنه محمد ولابن ابنه يوسف وقد عمر طويلاً وتوفي في شهر سنة ٦١٩ وانفرد أبو عبد الله المذكور بالمهارة وحسن السبك ولم يكتب لخطاء بني تومرت منذ قام أمرهم من عرف طريقتهم وصب في قلوبهم وجرى على مبعهم وأصاب ما في أنفسهم كأبي عبد الله المذكور لأنه كانت لهم طريقة تخالف طريقة الكتاب . ويظهر انه كان يلبس لكل حال لبوسها ويجازى كل أمير في ميوله ومقاصده والا ما تمكن من الانفراد بثقتهم وخدمة ثلاثة أو أربعة من خلفائهم فكان عبد الله هذا كبعض رجال الخاشية في بعض بلاد الشرق يصلحون لكل عهد ويخضعون لكل جالس على العرش ويثبتون في مراكرهم مهما تغلبت الحوادث وتحولت الأحوال وتغيرت المبادئ والأطوار فهم هم الخدم المخلصون والصحابة المقربون والله أعلم بما يظهر ونوما يعطنون .

## نص المنشور

« قد كان في سالف الدهر قوم خاضوا في بحور الأوهام ، و اقر لهم عوامهم بشفوف عليهم في الأفهام ، حيث لا داعي يدعو الى الحى القيوم ، ولا حاكم يفصل بين المشكوك فيه والمعلوم ، فخلدوا في العالم صحفاً ما لها من خلاق ، مسودة المعاني والأوراق ، بعدها من الشريعة بعد المشرقين ، وتباينها تباين الثقلين ، يوهمون أن العقل ميزاتها والحق برهاتها وهم يتشعبون في القضية الواحدة فرقاً ويسيرونها فيها شواكل وطرقاً ذلكم بأن الله خلقهم نثاراً وبعمل أهل النار يعملون ليعملوا أوزارهم كاملة يوم القيامة ومن أوزار الذين يضلونهم بغير علم ألا ساء ما يزرون ! ونشأ منهم في هذه الحجة البيضاء شياطين أنس يخادعون الله والذين آمنوا وما يخادعون إلا أنفسهم وما يشعرون ، يوحى بعضهم الى بعض زخرف القول غروراً ولو شاء ربك ما فعلوه فذرهم وما يفترون ، فكانوا عليها أضمر من أهل الكتاب وأبعد عن الرجعة الى الله والمآب ، لأن الكتابي ( ١٩ ) يجتهد في ضلال ويجد في كلال وهؤلاء جهدم التعميل وقصايرهم التثوية والتخييل دب عمارهم في الآفاق برهة من الزمان الى أن أطلعنا الله سبحانه منهم على رجال كان الدهر قدما لهم على شدة حروبهم وأعفى عنهم سنين على كثرة ذنوبهم وما أملى لهم الا ليزدادوا اثماً ، وما أمهلوا الا ليأخذهم الله الذي لا اله الا هو وسع كل شيء علماً .

« وما زلنا - وصل الله كرامكم - نذكرهم على مقدار غفلتنا فيهم وندعوهم على بصيرة الى ما يقربهم الى الله سبحانه ويدنيههم فلما أراد الله فضيحة عمايتهم وكشف غوايتهم وقت لبعضهم على كتب مسطورة في الضلال موجبة أخذ كتاب صاحبها بالشمال ظاهرها موشح بكتاب الله وباطنها مصرح بالاعراض عن الله لبس منها للإيمان بالظلم ، وحجى منها بالحرب الزبون في صورة السلم ، مزلة للأقدام ، وهم يدب في باطن الاسلام أسياف أهل الصليب دونها مغلولة وأيديهم عما يناله هؤلاء مغلولة فانهم يوافقون الأمة

في ظاهرهم وزبيهم ولسانهم ويخالفونهم بباطلهم وغيهم ويهتاتهم فلما وقفنا منهم على ما هو قذى في جفن الدين ، ونكتة سوداء في صفحة النور المبين ، نبذناهم في الله نبذ النواة وأقصيناهم حيث يقصى السفهاء من النواة وأهضناهم في الله كما انا نحب المؤمنين في الله وقلنا اللهم ان دينك هو الحق اليقين وعبادك هم الموصوفون بالمتقين وهؤلاء قد صرفوا عن آياتك وعميت أبصارهم وبصائرهم عن بيناتك فبعد أسفارهم وألحق بهم أشياءهم حيث كانوا وأنصارهم ولم يكن بينهم الا قليل وبين الالام بالسيف في مجال ألسنتهم والايضاظ بحمد من غفلهم وسبتهم ولكنهم وقوا بموقف الحزى والهون ثم طردوا عن رحمة الله ولورُدوا لمعادوا لما نهوا عنه واتهم لكاذبون

« فاحذروا وفقم الله هذه الشرذمة على الايمان حذرکم من السموم السارية في الأبدان ومن عثر له على كتاب من كتبهم فجزأه النار التي بها يذب أربابه واليها يكون ما ل مؤلفه وقارئه وما به ومتى عثر منهم على مجد في غلوته عيم عن سبيل استقامته واهتدائه فليعاجل فيه بالتثقيف والتعريف ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتسكم النار ! وما لكم من دون الله من أولياء ثم لا تنصرون أولئك الذين جعلت أعمالهم أولئك الذين ليس لهم في الآخرة الا النار وحبط ما صنعوا فيها وباطل ما كانوا يعملون والله تعالى يظهر من دنس الملحدين أصقاعكم ويكتب في صحائف الأبرار تضافركم على الحق واجتماعكم انه منكم كريم ا ه المنشور

### بعد المحاكاة

بعد المحاكاة ، وتحرير المنشور ، وإرساله إلى أطراف الدولة ، ونظم القصائد في ذم ابن رشد ، والظعن في عقيدته ، قيل أن ابن رشد نفى إلى الليسانة ( Lucena ) ولكن مدة العقوبة لا تعلم بالدقة

ومعظم المؤرخين على رأى أن المحنة وعقوبتها والنفو عنها لم تطل اكثر من سنة فقد ذكر شيخ الشيوخ تاج الدين « لما دخلت الى البلاد ( يعنى الأندلس ) سألت عن (١٤)

ابن رشد قليل أنه مهجور في داره من جهة الخليفة يعقوب ولا يدخل عليه أحد ولا يخرج هو إلى أحد » وهذا نوع من الاعتقال السياسي لأن ابن رشد على هذه الرواية لم يفته واستقر في كسر داره فسأل تاج الدين عن السبب قالوا رفعت عنه أقوال رديئة ونسبت اليه كثرة الاشتغال بالعلوم المهجورة من علوم الأوائل وروى تاج الدين أن ابن رشد مات وهو محبوب بداره بمراكش في أواخر سنة ٥٩٤

ولكن الراجح عندنا أن جماعة من الأعيان باشيالية شهدوا لابن رشد أنه على غير ما نسب اليه فرضى المنصور عنه وعن سائر الجماعة من أصحابه ومريديه وتلاميذه الذين عوقبوا معه وشفعوا لهم وطلبوا المغو عنهم وكان ذلك في سنة ٥٩٥ فرضى المنصور عنهم وشملهم بمغفوه وقرب ابن رشد .

وجعل أبا جعفر الذهبي مزار الطلبة ومزار الأطباء أى تقياً للطائفتين جميعاً وكان يقول عن أبي جعفر الذهبي استرضاء له أنه كالذهب البريز الذي لم يزد في السبك الأجودة يشير بذلك الى أن النكبة انضجت الذهبي كأن الحكماء في حاجة الى الحبس والنفي ليستحقوا ثناء الملوك والعجايبهم !

### خلاصة عامة

كان الخليفة المنصور في أول أمره أميراً عاقلاً عادلاً محباً للحكمة والحكماء . وكانت حاشيته منهم كما كان أبوه من قبل قنشاً على أكرامهم وتبجيلهم وفي أواخر أيامه تغير وتغف وقرب الأولياء والزهاد . وأعرض بعض الأعراض عن الفلسفة فانهز أعداء ابن رشد هذه الفرصة ووشوا به وتلاميذه ومريديه وأقنعوا المنصور بأن إطلاق الحرية للفلاسفة يقولون ويكتبون ما يشاءون مضر بالدولة والدين ورسما له طريق الاضرار بهم فأطاعهم وتبع خطتهم متقادلاً مختاراً وتلف في المقاب فاكثف بالنفي المؤقت ثم ندم فعفا وأصلح واسترضى فهذه النكبة كلها لم تكن إلا مظهرًا من مظاهر الانتقام والحسد وقد وجد الحاسدون والحاقدون مجال الدسائس واسعا ففتشوا سمومهم وشفوا غليلهم ثم استبان الخليفة الحق فتاب .

### مؤلفات ابن رشد

لم يثبت البحث التاريخي أن ابن رشد ألف كتاباً من كتبه قبل السنة السادسة والثلاثين من عمره وليس في هذا غرابة لأن الاستعداد في الطب والفقه والحكمة يقتضى أعماراً طويلة ولم يكن ابن رشد من المبتدعين الذين وضعوا كتباً في أمور لم يسبقوا إليها مثل الشعراء أو كتاب القصص ولكنه كان عالماً والعالم يحتاج قبل التدوين إلى التمهيص والتحقيق ويجدر بالذكر أنه منذ بدأ بالتأليف لم يقف به عقله القوي وأرادته الغلبة عن الاستمرار في طريق الفكر فقصى ما بقى من عمره الحافل بحليل الأعمال في الدرس والبحث والتدوين وقد ذكر رينان عن فهرست عربي في خزنة اسكوريال ثمانى ومبشرين رسالة أو كتاباً في الفلسفة والطب والفقه وعلوم الكلام وذكر ابن أبي أصيبعة منها خمسين كتاباً ولم يذكر ابن الأبار إلا أربعة كتب ولعله اكتفى بأشهرها .

### الكتب المطبوعة بالعربية

- ( ١ ) تهافت التهافت
- ( ٢ ) فصل المقال
- ( ٣ ) الكشف عن مناهج الأدلة
- ( ٤ ) القسم الرابع من وراء الطبيعة
- ( ٥ ) بداية المجتهد ونهاية المقتصد

وله بعض كتب عربية مخطوطة سيأتى ذكرها وما عدا ذلك من الكتب فوجودها باللاتينية أو العبرية ومطبوع باحداهما وتوجد مجموعة مخطوطة لبعض كتبه الفلسفية بالعربية في دار كتب أوفيتشى بفلورانس بإيطاليا رأيناها صيف عام ١٩١٠ .

### تاريخ وضع مؤلفاته

للن التي يكتب فيها المؤلف كتبه تأثير عظيم وقد عينا بالبحث في ترتيب مؤلفات ابن رشد على حسب السنين التي وضعت فيها فوصلنا الى النتيجة الآتية ، وسلاحظ

القارىء من هذا الجدول أنه قضى ستاً وثلاثين سنة وهو النصف الثانى من عمره فى التأليف لأنه مات فى الثانية بعد السبعين ويلاحظ أيضاً أن ابن رشد لم يتنع عن التأليف حتى فى أثناء نكبته التى عوقب فيها بالاهانة والنفى بعيداً عن أهله ووطنه وهو فى أقصى درجات الشيخوخة وذكرنا موضع التأليف لبعضها

الشرح الصغير للجزيئات والحيوان (باشبيلية)	»	»	»	٤٣	»
الشرح الوسط للطبيعة والتحليلات الأخيرة (باشبيلية)	»	»	»	٤٤	»
شرح السماء والعالم (باشبيلية)	»	»	»	٤٥	»
الشرح الصغير للفصاحة والشعر والوسط لما بعد الطبيعة (بقرطبة)	»	»	»	٤٩	»
الشرح الوسط للاخلاق	»	»	»	٥١	»
بعض أجزاء من مادة الأجرام (مراكش)	»	»	»	٥٣	»
الكشف عن مناهج الأدلة	»	»	»	٥٤	»
الشرح الكبير للطبيعة	»	»	»	٦١	»
شرح غالينوس	»	»	»	٦٨	»
المنطق (أثناء نكته)	»	»	»	٧٠	»

ويبقى بعد هذا الجدول مما لم يمكن ضبط تاريخ وضعه من مؤلفات ابن رشد ما يأتي :

(٢) الطبيعة والسماء

(۳) النفس

(٤) ما بعد الطبعة

وما عداها من كتب أرسطو لا يوجد له إلا الشرحان الوسط والضمير ومن كتب أرسطو مما لا يوجد له شرح (١) الحيوان و (٢) السياسة ومجموعها عشرة كتب وشرح الحيوان مفقود وذكره عبد الواحد وابن أبي أصيبعة وواضع فهرست اسكوريال ولم يشرح ابن رشد سياسة أرسطو وقال في مقدمة الشرح الوسط للاخلاق أنه لم ير

ترجمة عربية لسياسة أرسطو في بلاد المغرب ولما أخذ في شرح جمهورية أفلاطون قال أنه لم يشرع فيها إلا لأن كتب أرسطو في السياسة لم تصل إليه ولو وصلت لاستغنى بها عن الجمهورية وهذا يدل على عدم الملامه بأداب اليونان لأنه لو ألم بها لعرف أن مادونه أرسطو في السياسة كان نذراً وأنه كان مقلداً لأفلاطون فلم يكتب شيئاً يداني الجمهورية جالاً وحكمة ولاجل تقريب موضوع المؤلفات لهذه القارىء أردنا وضعها على الصورة الآتية :

### مؤلفات فلسفية

- ( ١ ) تهافت التهافت وموضوعه رد على تهافت الفلاسفة للغزالي . والمقصود بكلمة التهافت سقوط التعاليم على بعضها واتقانها وغاية الكتاب إسقاط كتاب الغزالي ومنه نسخة عربية مطبوعة وله تراجم لاتينية وعبرية
- ( ٢ ) رسالة في تركيب الاجرام وهو جملة مقالات دونت في أوقات مختلفة والكتاب منشور باللاتيني والعبراني
- ( ٣ ) و ( ٤ ) كتابان في الاتصال يوجدان باللاتينية والعبرية
- ( ٥ ) أربعة كتب في مسألة هل العقل المادى يمكنه إدراك الصور المنفصلة ( لاتينى )
- ( ٦ ) شرح كلام ابن باجة في اتصال العقل المنفصل بالانسان ( اسكوريال )
- ( ٧ ) كتاب الكون
- ( ٨ ) في المقولات الشرطية
- ( ٩ ) الضرورى في المنطق
- ( ١٠ ) مختصر المنطق
- ( ١١ ) مقدمة الفلسفة في اثني عشر رسالة ( عربى اسكوريال عدد ٦٢٩ )
- ( ١٢ ) شرح جمهورية أفلاطون عبرى ولاتينى
- ( ١٣ ) شرح الفارابى وأرسطو في المنطق
- ( ١٤ ) شروح على الفارابى في مختلف المسائل
- ( ١٥ ) نقد الفارابى في التحليلات الثانى لأرسطو
- ( ١٦ ) رد على ابن سينا في تقسيم المخلوقات وقوله أنها ممكنة مطلقاً ويمكنه بناتها ولازمة بما هو خارج عنها ولازمة بناتها

- (١٧) شرح وسط لما بعد الطبيعة عن ترجمة نيقولا اليمشقي
- (١٨) في علم الله بالجزئيات
- (١٩) في الوجودين الأزلي والوقتي
- (٢٠) البحث فيما ورد في كتاب الشفاء عما وراء الطبيعة
- (٢١) في وجود المادة الأولى
- (٢٢) في الزمان
- (٢٣) مسائل في الفلسفة
- (٢٤) في العقل والمعقول ( عربي اسكوريال عدد ٨٧٩ )
- (٢٥) شرح الفردوسي في العقل
- (٢٦) أسئلة وأجوبة في النفس
- (٢٧) أسئلة وأجوبة في علم النفس
- (٢٨) السماء والدنيا

وقد وضع هذا الجدول على سبيل الحصر وليس لابن رشد غير هذه الكتب في الفلسفة ولا يجوز الزيادة عليها أو إقصاها ولا يمول على قول أحد في المؤلفات اذا خالف هذا الجدول الدقيق

### في الالهيات

- (١) فصل المقال ( مطبوع )
- (٢) ملخص لفصل المقال
- (٣) التقريب بين المشائين والمتكلمين
- (٤) كشف مناهج الأدلة
- (٥) شرح كتاب الايمان للامام المهدي ابني عبد الله محمد بن تومرت شيخ الموحدين

### كتبه في الفقه

- (١) بداية المجتهد ونهاية المقتصد
- (٢) مختصر المستصفي في أصول الفقه
- (٣) كتاب في التنبيه الى اغلاط المتون
- (٤) البداوى : ٣ مجلدات



( ٥ ) دروس في الفقه عربي ( اسكوريال )

( ٦ ) كتابان في الذبيحة

( ٧ ) كتاب الحراج

( ٨ ) الكسب الحرام

وله غير هذا أربعة كتب في الفلك وكتابان في النحو وعشرون كتاباً في الطب

### تعليم ابن رشد

لم تزد معرفة ابن رشد عن العلوم الشائعة في عصره فكانت معرفته بالطب محدودة بعلم جالينوس ، وفلسفته مستمدة من ارسطو ، وفلكه مأخوذاً عن المجسطى وقته فقه معاصريه واسلافه من أئمة المالكية . فلم يكن الحكيم ابن رشد مبتكراً ولا مبتدعاً أى انه لم يؤسس علماً جديداً . ولكنه امتاز عن معاصريه بمقدرة في الانتقاد نادرة في زمنه وغير زمنه ، وهي ظاهرة في قده فلك بطليموس ، وفيه مبادئ وتقدم فكري لا تصدر الا عن عقل من أقوى العقول (راجع النبعة ١٣ من القسم الأول من تلخيص مقالات ارسطو فيما بعد الطبيعة) .

كان ابن رشد طبيباً وفيلسوفاً ولكن فلسفته أعظم من طبه فان مؤلفاته الطبية التي اعتمد فيها على جالينوس لم تبلغ شأواً قاتون ابن سينا وكان قبيهاً وفلكياً . على اننا لم نقف على آثاره في خدمة الشريعة ولم يحفظ لنا التاريخ أحكامه وفتاواه .

ويظهر أن جده كان أكثر منه توفيقاً في القضاء والتشريع ، فله مجموعة فتاوى في مكتبة باريس عُي أحد تلاميذه بجمعها وتنظيمها ولكن الذي ميز ابن رشد حقاً هو شرحه الكبير لارسطو ، ذلك الشرح الذي جملة في مصاف كبار الفلاسفة المتقدمين وصدق ارنست رينان حيث قال : « التي ارسطو على كتاب الكون نظرة صائبة ، ففسره وشرح غامضه ، ثم جاء ابن رشد فالتقى على فلسفة ارسطو نظرة خارقة ففسرها وشرح غامضها »

ألف ابن رشد في كل فن شريف مثل الطب والفلسفة والفلك والفقه وكان يحفظ موطأ مالك عن ظهر قلب

وكان في جنب اشتغاله بتلك العلوم محباً لفنون الأدب . قرأ شعر العرب في الجاهلية والاسلام ، وحفظ كثيراً من قصائد عنترة وامرئ القيس والأعشى وأبي تمام والناطقة والمتنبى . وأثر محفوظاته ظاهر في أسلوبه ومقتبساته لدى شرح كتاب الشعر لارسطو ونستنتج من هذا عرضاً أن العقول الكبيرة القوية تفوق غيرها باتساع دائرتها واقتدارها على الإلمام بأنواع العلوم والآداب ولا ترى في ذلك تناقضاً

### جهله باليونانية

يلفت نظر الباحث في حياة ابن رشد وكتبه عدم الملمة بلغة غير العربية . أهو اعتداد بالنفس واكتفاء بما حوته اللغة العربية من العلم والأدب ، أم ازدراء بما في غيرها من اللغات والكتب ، أم يأس من التحصيل لتعذر التعليم ؟ لم يعرف ابن رشد اليونانية التي وضعت بها مؤلفات استأذه ورئيسه ارسطو ولم يعرف غيرها من اللغات الأخرى الشائعة لعهده ، مثل السريانية والفارسية حتى ولا الاسبانية وهي لغة القوم الذين شب وشاب في بلادهم

على أن ابن رشد لم يكن وحيداً في عدم الأخذ باللغات لأن معظم أسلافه من حكماء العرب لم يأخذوا بها ، وقد ضاعت عليهم لهذا السبب جميع كنوز أدابها الفنية فلم يقفوا على شعر هوميروس ولا بندار ولا سوفوكليس فضلاً عن ايشيل واريستوفان وديموستين . بل أنهم أهملوا أفلاطون نفسه وقصروا كل همهم على درس فلسفة ارسطو لأن تراجمه الشرق عنوا بكتبه دون غيرها

ولا شك في أن مؤلفات ارسطو التي شرحها ابن رشد وصلت اليه باللغة العربية التي قلت اليها في القرن الثالث الهجري قبل ظهور ابن رشد بثلاثة قرون . ويرجع فضل تلك التراجم الى عصابة من أدياء الشام أمثال خنين بن اسحق واسحق بن خنين ويحيى بن عدى وأبو بشر متى

كان ابن رشد حريصاً على الجوهر فإن فاتته اللغة الأصلية (وهذا يدعو الى الأسف) فلم تقته فكرة المقارنة بين جميع التراجم المعروفة لهذه قد جمعها وفحصها وناقشها بمحذق فائق حتى يكاد من لا يعرف الواقع يحسب أنه كان يعرف اللغة الأصلية وقد عزيت الى جهله باليونانية أغلاط وقع فيها وأخذها عليه أعدائه لويس فيفيس ، ولا شك أن التعصب الديني وعي البصيرة دفعا لويس الى المماندة والمماكة ولكن هذا لا ينفي صدق انتقاده في أمور .

فقد خلط ابن رشد بين بروتاغوراس وفيثاغورس وبين فراطل وديموقريط وحسب هيراقليط جماعة من أتباع هرقل أولم سقراط ، وزعم أن اناكساغور رئيس المذهب الايطالى ... على أن لويس فيفيس الذى أعماه التعصب أخذ هذه الأغلاط على علائها وحاسب ابن رشد عليها ولم يدرك عذره لنقلها عن الترجمة الذين كان جهلهم بأداب اليونان وقاريهم عظيماً .

ونظن اجماع العرب عن الشعر القصصى والتأليف التمثيلى راجع الى جهلهم بأداب اليونان واكتفائهم بدرس فلسفة ارسطو على أن ارسطو نفسه لم يبدأ بتدوين الفلسفة الا بعد أن اتقن آداب قومه . وفى مؤلفاته من الأمثال والشواهد والاقتباس ما يدل على ذلك ، ويجوز أن اعراض العرب عن القصص والتمثيل نشأ عن الظن بأنهما خاليان من الجدة والجلال القائمين بالفلسفة ، وحسبوا أن الاسلام دين جد وخشونة ، فنشأوا عليها وبعثوا عن عوامل الاستهواء والتخدير وخطأ هذا الرأى ظاهر

### أسلوب ابن رشد

أسلوب ابن رشد يشوبه الجفاف ، وله العذر . فإن الفيلسوف لا يملك أن يصوغ تعاليمه فى أسلوب رقيق جميل إلا اذا توافرت له شروط كثيرة لم تتوافر لابن رشد . منها سهولة اللغة وغناها وتهذيبها بأقلام المشرات بل المثات من الشعراء والكتاب بحيث تصبح فى يد الفيلسوف اداة سهلة تمكنه من التعبير عن أدق المعانى والأفكار وأبعد

المواطف غوراً . ومنها أن يكون الفيلسوف نفسه كاتباً بارعاً في فنون الأدب ولا نذكر أن هذين الشرطين اجتماعاً لاحد اجتماعهما لنتنشه في ألمانيا ، وبرجسون في فرنسا . وكثيرون من الفلاسفة الافرنج يشبهون ابن رشد في أسلوبه ونمطهم بالذكر أوجست كومت على ان الواقع يدعو الى التسامح . لأن مؤلفات ابن رشد التي تمكن القارئ من الحكم على أسلوبه لصدورها عن قلم مباشرة فادرة جداً وهي في المرية لا تتجاوز ثلاثة أو أربعة سيأتي الكلام عليها تفصيلاً وذلك لأن معظم كتبه التي كانت موضع الثقة من الطلاب في أوروبا هي باللاتينية ومنقولة عن العبرية

وسلسلة تأليفه من حيث تعدد الأساليب كثيرة الحلقات . فان ارسطو كتب باليونانية وقلت كتبه منها الى السريانية ، وترجمها العرب الى العربية ، فقرأها ابن رشد وشرحها ، وقلت شروحه الى العبرية فاللاتينية .

ويستخلص من أسلوب ابن رشد في كتبه شغفه بذكر الرجال وتمحيص آرائهم فأولم ارسطو ثم شراح فلسفته من اليونان أمثال اسكندر فردوسي فمستبوس فيقولوا الدمشقي ، ومن العرب ابن سينا والغزالي وقد يشتد في مجادلتها لاغراض مختلفة ، فهو يحارب الغزالي حرباً خارجية لأنه يدافع فيها عن الفلسفة والفلاسفة . أما حربه مع ابن سينا فحرب داخلية أهلية سببها النزاع في تأييد المذاهب ونقضها ، وجداله مع اسكندر وغمستبوس ، قوامه انتقاد شرحيهما وتخطئة فهميهما ، وقد ظهر عليهما وبان الحق في جانبه ، واذا ذكر ابن باجة فائماً للثناء عليه وتزكيتة ، ويسميه والد الفلسفة بالأندلس وهو في معظم كتبه حاد المناقشة قاصي الالهجة شديد المراس على خصومه ، وقد يسمو به القلم الى أعلى درجات الكمال الفكري

ويمتاز أسلوبه بوضوح شخصيته سواء اكان موجزاً أم مسهباً . فان أسهب واستطرد كان لطيف العبارة لين القول مقبول الاشارة ، ولا قوته الغاية بالتطويل ولا تقييد عن نظره نتيجة البحث وله على نفسه سلطان يقف في الوقت الملائم عند حده

وقيمة كتبه في وقتنا هذا تاريخية محضة ومن يتناول البحث في كتب ابن رشد وأفكاره فائما يفعل ذلك بوصف كونها حلقة شريفة من سلسلة الفكر البشري لا مصدراً موثوقاً به لتعاليم ارسطو فان فلسفة ارسطو ظهرت باكتشاف كتبه بأصولها ونصوصها اليونانية في وسط القرن الخامس عشر وقلت الى اللاتينية وسائر لغات أوروبا الحية ولكنها لم تنقل بجملة الى الآن بالعربية . أما تعجيد ابن رشد لأرسطو فلاحده فيكاد يؤلفه وقد وضع له أوصافاً تجعله فوق درجات الكمال الانساني عقلاً وفضلاً ولو كان ابن رشد يقول بتعدد الآلهة لجعل ارسطو رب الأرباب والذي يملأنا إعجاباً وخشاعاً بابن رشد انه بالرغم من قدس أساتذه بما يفوق العبادة فهو لا يقتنى عن الجهر برأيه وان اختلفاؤه في ذلك طريقة ظريفة فلا يعارض المعلم الأول ولا يعترض عليه بل يفت نظر القارئ الى رأى نفسه ويتخلى عن نتائج رأى أساتذه لاسيما اذا كان يشتم من هذا الرأى مخالفة للدين والمقائد المنزلة مثل ذلك ما جاء في الشرح الوسط للعليقيات قال انه يقصد الى شرح المشائين دون ذكر رأيه بذاته وانه في ذلك يقتدى بالامام الغزالي في شرح آراء الفلاسفة في كتابه « مقاصد الفلاسفة » ليتمكن من الرد عليها بحقيقتها كذلك عند كلامه على اتصال العقل المفارق بالانسان قد تنحى عن نتائج الاسترسال فيه ولم يكن ابن رشد مبتكر هذه الطريقة قد سبقه اليها ابن سينا والغزالي وابن طفيل وسبب هذا الحذر المعجيب خوفاً من تهمة الاتحاد على أن هذا التأدب الشديد في حق الدين لم يق ابن رشد شرهمة التعطيل لأن الفلاسفة اذا اقبلوا أئمة او كرادلة فلا يجديهم ذلك فمما في نظر أعداء الفلسفة .

شرح ابن رشد مؤلفات ارسطو بثلاث طرق: شرح صغير وشرح وسط وشرح كبير ففي الكبير اقتباس لكل نبذة من ارسطو مع تحديدها بقوله « قال ارسطو » ثم يبدأ الشرح بالاسهاب والتعمق والاستطراد وهذا الشرح الكبير أشبه شئ بتفسير القرآن من حيث التمييز المطلق بين المتن والشرح وقد امتاز ابن رشد بهذه الطريقة على الفارابي وابن سينا فقد كانا يمزجان نصوص ارسطو بشروحيهما أما الشرح الوسط

فيقتبس الكلمات الأولى من متن ارسطو ثم يسير على طريقة الفارابي . والشرح الصغير عبارة عن تحليل وجيز وهو من قبيل نثر المنظوم فالتكلم فيه ابن رشد ذاته ويسير فيه على الطريقة التي ترضيه في الاقتباس والاستشهاد والناظر في هذا الشرح يمتد انه تفسير قائم بذاته . والثابت أن ابن رشد وضع الشرح الكبير بعد الصغير والوسط ودليلا على ذلك انه في آخر الشرح الكبير للطبيعات الذي أتمه في الستين من عمره أشار الى شرح أوجز منه صنفه في مستقبل العمر وكذلك في الشرح الوسط أعطى على نفسه عهداً بوضع الشرح الكبير .

### في أسباب عدم اشتهاره عند المسلمين

وسرعة انحلال الفلسفة بعده

السبب في عدم اشتهاره عند المسلمين كما يجب وسرعة انحلال الفلسفة واندثار معالم الحكمة بعده يرجعان الى عدم انتشار كتبه في الأقطار لأنها لم تخرج من الأندلس التي لم يطل عهد الدول الاسلامية فيها وقد أمر بعده المنصب الجحول زيمينز باحراق المخطوطات العربية وذلك بعد الفتح المسيحي وزوال دولة الموحدين فاحرقت في ساحة غرناطة ثمانون ألف نسخة من الكتب العربية ولا شك في أن جميع مؤلفات ابن رشد قد التهمت نيران المنصب الأوربي في تلك الحريقة المظلمة

وكل ما بقي للعالم من مؤلفات ابن رشد مكتوب بخط مغربي مما يدل على انه منقول من الكتب الأصلية في الأندلس ونقل الى أفريقيا ومراكش قبل تلك النكبة . أما الكتب العربية الموجودة في مكتبة اسكوريال فليست من آثار عرب الأندلس انما من اسلاب السفن التي كان يأمرها قرصان الاسبان من المغاربة ومع ذلك فلم تنج تلك الكتب المغتصبة من اللهب قد أحرقت مرتين في مفتتح القرن السابع عشر وقيل ختامه ( ١٦١١ و ١٦٢١ م ) فلف أكثر من نصفها

وعدا الكتب القليلة الموجودة بأسكوريال فله كتب عربية بمكتبة أوفيتشى بفلورنسا وهي شرح وسط لكتاب الكون وصغير البلاغة والشعر وشرح كامل لكتب المنطق وبعض كتبه الطبية في مكتبة باريس الوطنية ولندن وأسكوريال وكتبه العربية نادرة جداً ولكنها كثيرة الانتشار بالعبرية واللاتينية ولم ينشر بالعربية لابن رشد كتاب قبل أواسط القرن التاسع عشر ( ١٨٥٩ ) أى بعد موته بستة قرون ونصف والفضل في ذلك للعالم الألماني مولر الذى تقدم غيره في نشر فصل المقال . والفضل في نشر كتبه باللاتينية في القرن الخامس عشر لمدن البندقية وبادوا ثم بولونيا وروما وناپولى بإيطاليا ثم ليون بفرنسا وقد كثرت الاقبال عليها في السادس عشر ثم نالت في السابع عشر ثم نسبت بتاتا وكان هذا آخر عهد ابن رشد بالشهرة في الغرب .

### مذهب ابن رشد

أن تعاليم ابن رشد تشبه بصفة عامة تعاليم أسلافه ومعاصريه من فلاسفة العرب . وهذه التعاليم ذاتها لا تخرج عن فلسفة ارسطو مضافاً إليها نظريات من الأفلاطونية المستحدثة وقد امتاز فلاسفة العرب بأن أضافوا إلى تعاليم ارسطو نظرية عقول الدوائر أو الكريات الكائنة بين المتحرك الأول وبين العالم واتحلوا فكرة « الابتاق العام » والمقصود بها أن الكائنات جميعها انبثقت وصدرت عن الله أى أنه تعالى هو مصدر خلق الكائنات والمقصود من القول بهذه النظرية اتصال الحركة من المحرك الأول بما هو قريب منه من الكريات ومنها إلى ما هو أدنى من سائر أجزاء الكون وهكذا إلى العالم الأرضى .

وانما التجأ فلاسفة العرب إلى هذا المذهب « الابتاقى » ليطهروا تعاليم ارسطو من مذهب الثنوية أى اشتراك القوة والمادة في خلق العالم وليلأوا الفراغ الفاصل بين القوة القائمة بذاتها أو القوة المحض وبين المادة الأولى . ولا يخفى أن الثنوية الارسطية غايتها تحليل العالم بفرض وجود عنصرين مطلقيين في ذاتهما مستقلين عن بعضهما

منفصلين تمام الانفصال وهما الروح أو القوة والمادة ولما كان التوحيد اولى فرائض الإسلام وكان ارسطو هو الفيلسوف الوحيد الذى انتحل المسلمون تعليمه وكان تحويل تعليمه أهون عليهم وأسهل لسيهم من الانحراف عن العقيدة الدينية انتحلوا مذهب « الابنثاق العام » وأحلوه محل الثنوية الارسطية على ما فيه من مخالفة جوهرية لبقية تعاليم ارسطو .

وقد سار ابن رشد على هذا الدرب الذى سار عليه من قبل الفارابى وابن سينا . لأجل ما تقدم صار مذهب ابن رشد علماً على مذاهب فلاسفة العرب الذين اعتدوا بارسطو وتبعوا مدرسته ويحوز أن يطلق عليهم تجاوزاً اسم « المشائين فى العرب » فذهب ابن رشد يجمع مذاهبهم ويوفق بين آرائهم ولم شعث تعليمهم . وقد صار اسمه اسماً للفلسفة العربية لأنه لم يشغل واحد من فلاسفة العرب بغير تعاليم ارسطو ومن حسن حفظه أنه جاء متأخراً وقد ألم بؤلفات المتقدمين منهم وذكرهم وروى عنهم وقرط بعضهم وانتقد البعض الآخر فتج عن ذلك أن امتزجت أفكارهم بأفكاره واختلطت آثارهم بآثاره فنسب اليه المؤرخون فى الشرق والغرب آراء الذين سبقوه مثل ابن سينا والفارابى

على أن العدل يقضى بالقول بأن فضل ابن رشد لا يربو على فضلهم إلا فى أنه أسهب فى شرح أقوالهم على أن ابن رشد لم يكن ناقلاً وشارحاً ومقلداً فقط كما يذهب اليه بعض المؤرخين . بل كان أيضاً واضعاً ومبتدعاً ومجدداً ومثله فى الابتداع والتجديد فى أثناء الشرح والتفسير مثل غيره من فلاسفة العرب فأنهم لم يقتنعوا بشرح ارسطو بغير نقص أو ازدياد انما اتخذوا شرح مذهبه وسيلة لبيان مذاهبهم

ومن ينعم النظر فى كتب العرب التى جعلوها شرحاً لفلسفة اليونان يستطع استخلاص فلسفة عربية اسلامية قائمة بذاتها ممتازة بمتنصر فكرية خاصة بها ومغايرة فى مجموعها للفلسفة المعروفة لهدم والمعمول بها بين أهل الرأى وهذه الفلسفة العربية الاسلامية الخاصة ظاهرة آثارها بجلالها فى مذاهب الفرق المعتزلة والقدرية والجبرية والصفائية



والباطنية والأشعرية وفي علوم الكلام . ويظهر هذا من مراجعة أمثال كتاب المال والنحل والفرق بين الفرق ولكن العرب لم يطلقوا على مباحث هذه الفرق اسم الفلسفة لأسباب يطول شرحها وليس هنا مقام الكلام فيها . إنما قصرنا اسم الفلسفة في عرفهم على فلسفة الأقدمين وأطلقوا اسم الفيلسوف على من ينقطع لدرستها وفحصها وشرحها . إذا تقرر ذلك وضح لنا أن ما يعرف بالفلسفة العربية هو في الحقيقة جزء محدود جداً من الحركة الفكرية في الإسلام .

وقد اختلف الناس في أى الوصفين أفضل الفلسفة العربية أو الفلسفة الإسلامية ولكل من متحلى أحد الوصفين حجج وقرائن أما نحن فنفضل وصف الفلسفة الإسلامية لأن إيجائنا في الكندي والفارابي دلت على أن الفضل في اتحال الفلسفة اليونانية راجع للعباسيين وهم من سلالة فارسية أى من شعب آرى من هوند أوروبا . وإن كانت الفلسفة بعيدة عن العرب وغريبة عنهم بوصف كونهم شعباً سامياً فاهى بالثرية عن الاسلام بوصف كونه مجموعة عقائد وجدانية وقواعد عقلية وأنظمة اجتماعية ومبادئ مدنية . على أن هذا التميز لا يضير العرب في شيء ولا يقلل من قدرهم فإن العباسيين لولا الإسلام ما اتجه نظرم نحو الفلسفة اليونانية وأول فلاسفة الإسلام عربى صميم وهو الكندي والإسلام ذاته مصدره نبي عربى نشأ وترعرع ودعا لدينه في البلاد العربية فثل الفلسفة الإسلامية كمثل كتاب ذى جزئين الأول مصدره الشرق وقد دونه الكندي والفارابي وابن سينا والثاني مصدره الغرب ومؤلفوه ابن باجة وابن طفيل وابن رشد . والناظر في فلسفة ابن رشد يرى أنها لا تختلف في جوهرها عن فلسفة ابن باجة وابن طفيل . وهذان الحكيمان قد أكملنا وأتما في الغرب ما بدأ به الثلاثة الأول في الشرق .

في الفلسفة الإسلامية ثلاثة أسماء تملو على ما عداها علوقم حلايا والجبل الأيض على قلال الجبال الصغرى هذه الأسماء هي ابن سينا والغزالي وابن رشد أما ابن سينا فهو أعلى فلاسفة الشرق الإسلامى كعباً وأوسعهم رأياً وأطولهم نفساً وأرحبهم

فكراً . والنزالي باقتنهم وداهيتهم ومقدمهم لأنه أقدرهم بحثاً وأبعدهم نظراً وأعمقهم فكراً وأطولهم باعاً وأبلغهم براعاً وقد كان من حظه انه أدرك قبل سواء استحالة الوصول الى الحقيقة بطريق العقل وقد جاءت فلسفة كانط الألمانية بعده بعدة قرون تؤيد رأيه . فلما وقر في نفس النزالي عجز العقل البشري عن الوصول الى الحقيقة بطريق البحث الفكرى تصوف ظناً منه ان طريق الصوفية أقرب الطرق للوصول وكان من نتائج هذا التحول الطبيعى في عقل جبار كمقله انه بدأ يهدم آراء الفلاسفة فألف كتاب تهافت الفلاسفة ضد آراء ابن سينا وحاول هدم « مبدأ العلة » فالنزالي سبق كانط فى القول باستحالة وصول العقل الى الحقيقة وأقول أنه سبق أيضاً هيوم الايقوسى الذى كان جاحداً ومعتلاً وكان لآرائه بعض الأثر فى ذهن كانط والفرق بينهما ان هيوم وضع مبدأ اليأس على أساس الفوضى ولكن كانط وضعه على أساس المنطق والنظام .

النزالي أنكر قدر العلم وحط من قيمته ونهى عنه لقلة نفعه وأنكر قوة العقل وأثبت عجزه فسبق فى ذلك حكيمين من اكبر حكماء أوربا الحديثة وهما هيوم وكانط ثم أخذ يبحث عن طريق للوصول الى الحقيقة فاهتدى الى مذهب الافتطار وهو المذهب الذى يقول به الآن فى فرنسا الفيلسوف برجسون هذان هما العالمان اللذان ظهرا فى الشرق ابن سينا والنزالي وثالثهما ابن رشد وقد ظهر فضله فى امور كثيرة منها ان الفلسفة كانت منذ القدم تشمل نظريتين عظيمتين فى تحليل الكون وتفسيره وحقيقة السبب الأول وتحديداه .

النظرية الأولى تقول بحرية علة الملل وبان لها مميزات تحددها وتميها وان العناية ما لها من القدرة فى تدبير العالم وتشرح سبب خلق الكون ونهايته وقول بأن النفس الانسانية كائن مادى خالد .

والنظرية الثانية تقول بأن المادة أزلية وان أصل الحياة جرثومة تنطور بفعل قوتها الكامنة وان علة الملل غير مجدودة وان للطبيعة قوانين لا بد من تفوذها وان الضرورة من قوانين الكون وان للعقل وجوداً غير مستقل وقد كان من نصيب فلاسفة الاسلام

ان انتحلوا النظرية الثانية . وكان الفضل في اظهارها وتفسيرها ودعما لابن رشد أكثر من غيره وهو كما أسلفنا ثالث المعلمين ابن سينا والغزالي وإذا أمعنا النظر في المذهبين السالفين نرى أن أولهما مذهب الخلق وثانيهما مذهب التطور والارتقاء . وكان من حسن الحظ أن ابن رشد دحض نظرية الخلق وقضها وأيد نظرية التطور وقال بها ومن مستلزماتها القول بأولية المادة وضرورتها وإنها أصل الكائنات وإنها « لا بد منها ولا غنى عنها . »

أما عن تدبير الكون بالنسبة لعله العلل فقد قال ابن رشد « ان حكم الكون يشبه حكم المدينة فالحاكم هو المصدر الأعلى لكل ما ينفذ ولكن جزئيات حوادثها وقاصيلها لا تصدر عنه مباشرة ولا يتحتم علمه بها . »

ويعتبر ابن رشد السماء كائناً حياً مكوناً من عدة أجرام لها أنظمة خاصة بها في حياتها ودوراتها وتأثيرها في بعضها البعض وفي الانسان وهذا كله مستفاد من الكتاب الثاني عشر من بعد الطبيعة لأرسطو ، ونظرية ابن رشد في العقل الانساني هي خلاصة الكتاب الثالث من كتاب الروح مضافاً إليها مزيج من التصوف والتوفيق والتعريب التي يمتاز بها حكماء الاسلام .

### مذهبه في العقل

غير ان ابن رشد امتاز بمذهبه في العقل وقد قال فيه قولاً اهتز له علماء اللاهوت في القرن الثالث عشر المسيحي فانه لما أخذ يشرح رأى ارسطو في العقل الفعال أو المؤثر والعقل المتأثر أو المتلقى بدأ بارد على آراء الشراح السالفين وفندها وزيفها وقرر انه استخرج رأى ارسطو على حقيقته دونهم وانهم لم يدركوه ولم يبلغوا شأوه وهاك رأيه ملخصاً بإيجاز عن مقاله « في النفس » المحفوظة بدار الكتب الوطنية بباريس : ان القوة التي تتلقى العقولات لا تتأثر بها ولا تنفل بتأثير ، سوى تأثير الادراك وهذه القوة تعادل قوة الشيء المدرك ويمكن تصورهما بطريق القياس . وقوة العقولات كالخس للحسوسات مع فارق وهو ان القوة التي تتأثر بالحسوسات تتأثر بها نوعاً

أما قوة المقولات خالصة مطلقاً شريفة بذاتها منزهة عن الاختلاط بالصورة ومما لا بد من بيانه ان هذه القوة وهى العقل الهيولى ، لما كانت تدرك كافة المقولات وتلم بجميع الصور فلا يجوز أن تمازج الصور والأشكال لثلاثتها احدى الصور التى تخالطها عن ادراك غيرها من الصور أو يؤدى التمازج الى تشير الصور المذكورة ، فاذا تغيرت تلك الصور اضطرب العقل ، وقد العقل الهيولى قوته التى أصلها ادراك الصور على حقيقتها وتحولت طبيعته وهى الانمام بالأشكال بغير تغير طبيعتها .

لهذا تقضى الضرورة بقاء العقل قوة قائمة خالصة من شوائب الاختلاط طاهرة من ادران الامتزاج بالأشكال . فاذا قرر ذلك ، ثبت ان طبيعة العقل لا تكون الا بسيطة بسيطة غير مركبة ، وما العقل بعنصر محتاج الى الترتيب انما هو الترتيب بذاته والنظام بعينه . والعقل فى القوة يقابله العقل الهيولى ، والهيولى اما مكون من مادة مصورة واما بسيط فهو المادة الأولى .

هذا هو معنى العقل المتأثر الذى وضعه ارسطو وشرحه اسكندر فردوسى . ثم أخذ ابن رشد يشرح تفسير تلميذيه ومرجه ان العقل أو الهيولى لا يخالط قوى النفس الأخرى وهو عبارة عن استعداد ذى مادة منفصلة عما عداها من القوى . ويقول ابن رشد ان العقل بسيطة أو استعداد بغير صور هيولىة وهوكذلك مادة منفصلة محلاة بهذا الاستعداد . لأن الاستعداد القائم بالانسان يجوز اتصاله بالمادة المنفصلة لأنها لاصة بالانسان ، أما الاستعداد فليس ملازماً لطبيعة المادة المنفصلة كما ظن الشراح وليست استعداداً صافياً كما ظن اسكندر بمفرده .

ومما يدل على أن الاستعداد ليس خالصاً بذاته كون العقل الهيولى يدرك هذا الاستعداد بدون صور مع ادراك الصور فيتحتم حينئذ أن يدرك اللاوجود حيث يمكنه ادراك ذاته بغير صور وينتج عن هذا أن القوة التى تدرك هذا الاستعداد والصور التى تظراً عليه تكون حتماً خارجة عنه ويظهر من هذا جلياً أن العقل الهيولى هو شئ مركب ومكون من الاستعداد القائم بالانسان ومن عقل يضيف ذاته الى هذا الاستعداد ويبقى

مستعداً بالقوة لا بالفعل وهذا العقل هو العقل الفعال بذاته ، وما دام فعالاً بالقوة فهو عاجز عن ادراك ذاته وقادر على ادراك ما عداه أى الموجودات الهيولية واذا ما انفصل عن الاستعداد صار عقلاً بالفعل مدركاً ذاته دون ما كان خارجاً عنه من الهيوليات ولما كان فى النفس وظيفتان الأولى صنع الصور المعقولة ، والثانية تلقيها فما دام العقل يصنع صوراً معقولة فهو عقل فعال وما دام يتلقاها فهو متأثر وما هاتان الوظيفتان المتعددتان فى الظاهر الا وظيفة واحدة فى الحقيقة .

ويظهر مما تقدم أن اسكندر استقل دون من عداه من الشراح برأى يخالفهم ولكن رأى ارسطو جامع بين الاثنين ، وغنى عن البيان أن ابن رشد يشارك حكماء العرب فى شرح هذه المسألة العويصة ولكنه امتاز ببحث عظيم الشأن وهو ما اذا كان العقل الانسانى أو الهيولى أو المتأثر يستطيع الاندماج فى الحياة الدنيوية بالعقل الفعال العام قسم ابن رشد قوى النفس ويبن علاقاتها ببعضها ثم أوجب الارتباط بين العقل المنفصل الفعال وبين العقل الهيولى كارتباط المادة بالصور وقال إن العقل بالملكة يدرك العقل الفعال العام وان العكس مستحيل لأن العقل الفعال العام لو أدرك العقل بالملكة أى العقل الانسانى لطراً عليه حادث وحيث أن العقل الفعال العام مادة أبدية وليست عرضة للطوارئ ، فالعقل الانسانى هو الذى يدرك العقل العام ، أى أنه يرفع ذاته الى العقل العام ويتحد به مع كونه قابلاً للفناء ومع بقائه كذلك ، فيتولد منه استعداد جديد يمكنه من ادراك العقل العام ومثل العقل العام كالنار والعقل الانسانى هشيم يشتعل ويتحول لهباً يقربه من النار وهذا هو الاتصال المباشر .

وقد يكون الاتصال بالعقل المستفاد أو المنبثق ، وتكلم فى امكان الاتصال بالعقل العام وهو أقصى درجات الكمال فقال إنه يختلف باختلاف الأفراد ، ومرجه ثلاث قوى : الأولى قوة العقل الهيولى الأصيل وأساسها قوة الخيال ، الثانية كمال العقل بالملكة ويقضى بذل جهود فى التفكير ، الثالثة الالهام وهو معونة ربانية تصدر من فضل الله جعلها ابن باجة شرطاً أساسياً للاتصال ، فاذا ما توافرت لفرد تلك المواهب الثلاث

وهيأته العناية للوصول خفيت ذاتية المتصل والعقل الفعال ذاته يتمنى لدى اتصاله بالله الموجود الحق الفرد الذى له الوحدة المطلقة وكذلك يتمنى سائر صفات النفس كما تلهم النار مستصغر اللهب .

ومجمل القول إن الكمال الأعلى يبلغ بالدرس والتفكير والترفع عن الدنيا والشهوات بعد تكميل العقل المفكر ولا يكتفى ما زعمه الصوفيون للاتصال من التأمل العقيم بدون درس وهذه السعادة العليا لا ينالها الانسان فى هذه الحياة إلا بالدرس والاجتهاد والمثابرة ومن لا ينالها فى هذه الحياة يهلك بالموت ويلحقه العذاب الأليم ، ولما كان ابن رشد لم يقل بأن العقل المهيولى مادة فردة ، إنما جعله استعداداً بسيطاً يوجد ويعدم مع الانسان الذى يولد ويموت ، فلا يرى شيئاً خالداً سوى العقل الفعال العام ، والانسان لا يكسب بالاتصال شيئاً ينقله من الوجود الدنيوى ، أما خلود النفس فخرافة .

والمعلومات العامة التى تصدر عن العقل الفعال العام لا تفتى بأجمعها وإن كانت العقول التى تتلقاها تفتى وقد سبق ابن رشد فى نظرية العقل المؤثر والعقل المتأثر فيلسوفاً جاء بعده بعدة قرون وهول لينتز قد قال ابن رشد بوحدة العقول البشرية ويمكن للباحث المقارنة بين قول ابن رشد وبين نظرية لينتز المعروفة باسم (Monopsychisme) ولاين رشد فى هذا فضل على ارسطو لا ينكر ، فان ارسطو قد وصل اليه بإجماعه ولكنه لم يقل به صراحة

ومن يقرأ الكتاب الثالث فى «الروح» لا يسهى الا استنتاج مذهب وحدة النفوس نتيجة مباشرة لمذهب ارسطو ، ولكن ارسطو لم يقل بها وأما ابن رشد فقال بها . وما أشبه قول مالبرانش بقول ارسطو فى العقل للغير المميز الذى يرشد الخلق جميعاً وبدونه لا يدرك شئ . وقد اتفق مع ابن رشد فى الوصول الى هذه النظرية واستنتاجها من كتب ارسطو جميع الشراح الاغريق الذين تصدوا لشرح ارسطو أمثال اسكندر فردوسى وتمستىوس دى فليبيون وسائر فلاسفة الاسلام ولما كان لهذه النظرية شأن عظيم فلا بأس من الاالام بها بإيجاز .

يظهر أن السبب الذى منع ارسطو عن التصريح بها مخالفتها لروح فلسفة المشائين بل غرابتها بتاتا، وهو نفسه فى الكتاب الثامن من الطبيعيات يقول بأنها من آراء اناكساغور ويمكن تلخيص نظرية ارسطو بأن العقل يحتاج فى فعله إلى أمرين الأول أثر خارجي يتلقاه الكائن المفكر بطريق الحس ، الثانى رد فعل يصدر عن الداخل بمناسبة حدوث الأثر : فالحس يقدم للفكر مادة التفكير والعقل الصرف يقدم شكل التفكير أى أن الحس والعقل يتضافران فى إحداث المعقول ، الأول يعطى الموضوع والثانى يعطى الشكل ، وهذه النظرية لا تختلف فى شئ جوهرى عن النظريات الحديثة فى المعرفة التى وصل اليها الفلاسفة فى القرن التاسع عشر قبل ظهور برجسون فى فرنسا .  
جاء شراح ارسطو وبسطوا نظرية العقل حسبما تقتضيه آراء المشائين فأبرزوا لنا خمسة مباحث

الأول — تمييز بين العقل الفعّال والعقل المتأثر .

الثانى — عدم هلاك العقل الفعّال أو المؤثر وقابلية الثانى للهلاك

الثالث — عقل فعّال خارج عن الانسان مثله كمثل شمس المعقول

الرابع — وحدة العقل الفعّال

الخامس — وحدة العقل الفعّال مع آخر المعقول الدنيوية

واذا رجعنا الى نصوص ارسطو ألفينا كلامه جلياً واضحاً فى المبحثين الاول والثانى ومتردداً فى الثالث . والفضل فى إبراز المبحثين الرابع والخامس يرجع إلى ابن رشد وبقية الشراح . وقد قال بهما بعد ذلك لينتزو مالبرانش وكلامهما من أتباع ديكارت وخلفائه المباشرين فى فلسفته وهو يعد واضع الفلسفة الحديثة . وقد تفوق ابن رشد على غيره من الشراح حتى الأغريق منهم وهم الذين قرأوا ارسطو فى الأصل لأن ابن رشد وان كان قد اعتمد على التراجم إلا أنه وصل بمقله القوى فى وسط ظلام النقل والتعريف إلى ما لم يصل اليه أحد من قراء الأصول

تقدم ابن رشد لأنه بحق أفضل من شراح اليونان أمثال اسكندر فردوسى فانه ينسب إلى ارسطو القول بأن العقل حالة استعدادية للتلقى والحقيقة هى التى قال بها

ابن رشد وهى أن ارسطو قال بأن العقل كائن مستعد للتلقي وقيم ابن رشد الحجة على اسكندر ويجادله جدلاً عنيماً فى كتبه وينسب اليه التقصير والقصور عن إدراك حقيقة أراء ارسطو . ويخطئه بجرأة المفكر الوائى من نفسه ، والحقيقة هى التى قال بها ابن رشد وأيده فيها بقية الفلاسفة

### فى النفس

أما رأى ابن رشد فى النفس فهو يقول بأنها متصلة بالجسم اتصال الصورة بالمادة وهو يخالف ابن سينا فى قوله بنظرية النفوس المتعددة فى الخلود أى خلود النفوس جملة لأن النفس لا وجود لها إلا كمكلة للجسم المتصل بها . ومجمل آراء ابن رشد فى علم النفس تنفق مع آراء أرسطو وتخالف جالينوس ولا يخالف أرسطو إلا فى نظرية واحدة وهى نظرية أرسطو فى « نوس » فان ابن رشد يخالفه مخالفة على غير أساس مستدأ آراءه من الافلاطونية المستحدثة ، على ما فيها من التناقض لمذهب أرسطو فى جملة

أما قوله فى العقل فتأيت أن العقل المتأثر هو عقل الأفراد وهو قابل للزوال والعقل الأزلئ هو عقل الانسان بوصف كونه جنساً ، ووظيفة العقل الفعال تقديم الصور النفسية بهياة مقبولة للعقل المنفعل فيقبلها ويدركها .

ظن كثيرون من فلاسفة القرون الوسطى ان ابن رشد قال بوحدة النفوس ، وحاولوا الطعن فيه والرد عليه ، قد خيل اليهم ان رأى ابن رشد يؤدى الى القول بأن النفس العامة تكون عاملة وغير عاملة ، وطروباً وحزينة على التوالى ، وفى هذا من التناقض ما فيه . انما عقيدة ابن رشد فى وحدة النفوس كانت ترمى الى غرض اسمى فى نظام الكون . فقد كان يمتد ان أجزاء الكون متشابهة وذات حياة ووجود لاشك فيها وان الفكر الانسانى فى مجموعه نتيجة القوى العليا ومظهر عام للكون بأمره .

ومعنى هذا ان ابن رشد كان يقصد بوحدة النفوس القول بأن الانسانية تعيش عيشة دائمة وان خلود العقل الفعال هو احياء دائم للانسانية واستمرار دائم للمدينة . وهنا



نقلت نظر الباحثين الى الاتفاق التام بين هذا القول وبين نظرية أوجست كومت في خلود الانسانية وبقائها تلك النظرية التي أدت به الى وضع دين الانسانية فأقيمت له معابد في بعض ممالك الغرب .

يقول ابن رشد مستمراً في نظرية وحدة النفوس ان العقل كائن مطلق مستقل عن الافراد كأنه جزء من الكون . وان الانسانية وهى أحد أفعال هذا العقل عبارة عن كائن لازم الوجود أزلى ، وانه بناء على هذا ، لا بد من ظهور الفلسفة وان وجودها ضرورى ليمكن الفيلسوف من الاشراف على العقل المطلق ، وينتج من هذا ان الانسان والفيلسوف لازمان لنظام الكون .

### مذهب الاتصال

هو أساس علوم النفس في الشرق ، وهو المذهب الذى شغل فلاسفة الأندلس أمثال ابن باجة وابن طفيل كما أسلفنا بل هو مذهب التصوف ، وبه كان للصوفية سبعة منازل أو درجات وقد عبر عنه بعض فلاسفة الافرنج مثل ارنست رينان انه مذهب « نحن وأنت » أو مذهب القائلين أنا أنت ، وأنت أنا ، وأنا هو .

إذا تبدى حبيبى بأى عين أراه  
بعينه أم بعينى فما يراه سواء

ومن حسن حظ الفلسفة أن ابن رشد بقى بعيداً عن هذا المذهب ، لأنه كان أقل الفلاسفة تصوفاً ، وأكثرهم اتباعاً للعقل واقتناء لأثر الحقائق وكان يقول بأن الاتصال ممكن بالعلم دون سواء ، وأعظم قط الوصول بلوغ العقل الانساني أعلى درجات السمو الفكرى والعلمى وان اتصال الانسان بواجب الوجود ممكن اذا تمكن الانسان من رفع النقاب عن وجه الحقيقة ونظر اليها مباشرة وبشير حجاب .

ولابن رشد رأى شديد في الصوفية ، فهو يطمح في زهدهم ويقول بأن غاية الانسان انتصار أرقى اجزاء نفسه على حواسه . فمن بلغ هذه الدرجة فقد بلغ الجنة ، مهما كانت

عقيدته ، وان هذه أرقى درجات السعادة وان السبيل إليها وعمر والوصول نادر لأنها مقصورة على خاصة العظماء لا يصلون إليها الا في الشيخوخة بعد طول البحث والتعمق في العقليات والإعراض عن الأعراض الزائلة ، والقناعة بما يكفي الحياة المادية .

وان كثيرين من الحكماء قد بلغوا هذه الدرجة وذاقوا حلاوتها لدى الموت ، لأن هذا الكمال النفساني ينمو على عكس الكمال البدني ، فكما ضعف الجسم ، دنت النفس من تلك الرتبة العليا

وقال ابن رشد أن الفارابي سعى الى هذه الدرجة طول عمره وانتظرها الى آخر نسمة من حياته ، فلما لم ينلها قال انها وهم باطل ، ولكن حرمان الفارابي من الوصول ليس دليلاً على عدمه ، ولكنه دليل على انه لم يوفق ، ولم يكن بين الذين اختارتهم العناية للتمتع بهذه النعمة الكبرى .

قول أن الذي يعم النظر في هذا القول يرى ان ابن رشد لم يستطع التخلص من اراء معاصريه فها هذا القول الانوع من التصوف العقلي قد جعله ابن رشد بديلاً من التصوف الروحاني الذي قال به الغزالي ولكنه «تصوف» .

### النظام الطبيعي في فلسفته

فلسفة ابن رشد نظام طبيعي متماسك الأجزاء ، مجموع الشمل ، محبوبك الأطراف . وهذا ظاهر في رأيه في الخلود فقد قال بأن العقل الفعال وحده خالد ، وأنه هو العقل العام للانسانية ، فالانسانية وحدها خالدة كما قال بعده أوجست كومت . وأن العناية الألئية منحت الكائن المالك قوة التناسل ، تمزية وسلوى ، لأن في التناسل بفضل الوراثية نوعاً من الخلود .

وقد ذهب البعض إلى أن ابن رشد نفى وجود الحواس والذاكرة والعواطف في الحياة الأخرى ، وأن البدن بعد انحلاله لا يبقى من آثاره شيء . وأن الذي يبقى هو العقل وهو من المواهب العليا كما أن الحواس والعواطف من الصفات السفلى .

ولكن ابن رشد لم يقل بهذا في كتبه صراحة ، لأن في التصريح انكاراً صريحاً للبعث والخلود . ولكن يمكن القول بأن روح مذهب ابن رشد تؤدي الى هذا الاستنتاج ولكنه قال بغير شك أن الانسان لا يثاب ولا يعاقب الا في الحياة الدنيا . وكان هذا القول أمضى سلاح شهره الفزالي في وجه الفلاسفة ، ونحن لا نعيب ذلك على ابن رشد بل نشكره على انه قص الخرافات التي يقول بها العوام عن الحياة الأخرى كالقول بأن الفضيلة الدنيوية وسيلة السعادة الأخروية . وقد أحسن ابن رشد بطلنه في آراء أفلاطون التي سبكتها في خرافة لفتها عن الحياة الأخرى باسم « هير الأرمي » وقال ان هذه الخرافات تضلل عقول الأمم ولا تقع فيها .

قال ابن رشد في « التهافت » ان حكمة العرب المتقدمين يحسبون البعث خرافة وان أول من قال به أنبياء بنى اسرائيل بعد نبيهم موسى ثم ورد ذكره في الانجيل وكتب الصابئين ودينهم في قول ابن حزم ، أقدم الاديان وان الذي دعا واضع الاديان الى القول بالبعث اعتمد قوته في اصلاح البشر وحشهم على الفضيلة حباً في المنفعة الدانية .

ويرد ابن رشد على الفزالي قوله بأن الروح عارض اي انها تعود الى جسمها الذي هلك ، وخلق بالفزالي ان يقول بأن الروح خالد اي انه سيحل بدنًا مشابهاً لبدنه الأول لأن البدن الذي هلك واعتراه الفساد لا يعود ثانية الى الوجود وهذا الجسمان اي الهالك والجديد وان تمددا فواحد بالنظر الى الجنس والنوع وهذا القول لا يختلف عن قول ارسطو في كتاب « الكون والفساد » من ان الكائن القابل للهلاك لا يعود مماثلًا لذاته بعد هلاكه ، ولكن يجوز ان يعود بالنوع الذي كان من جنسه

### مذهبه في الاخلاق

لم يكن لابن رشد مذهب في الاخلاق قائم بذاته ، ولم يشأ ان يتخذ آداب ارسطو لأنها لا توافق العرب ، ولكن ابحاثه العقلية أدت به الى مناقشة المتكلمين في اساس الاخلاق وهو الخير والشر . قال : يقول علماء الكلام ان الخير بما يريده الله وانه تعالى

لا يريد الخير لسبب قائم بذاته، سابق لارادته، بل لمجرد ارادته. وانه تعالى قادر على الجمع بين المتناقضات وانه يدبر الكون بغير قيد ولا شرط بل بحرية مطلقة ولا يخفى ما فى هذا الرأى من الخطأ لأنه يقلب نظام الكون وينقض مذهب العدل الالهى. ثم انتقل ابن رشد الى نظرية الحرية فقال: ان الانسان ليس حراً على الاطلاق ولا مطلقاً بغير قيد اى انه ليس خبيراً وليس مسيراً وان الحرية تكمل فى نفس الانسان ولكنها تبقى محدودة بقضاء الاحوال الخارجة. فالعلة المؤثرة فى اعمالنا كائنة فينا اما العلة العرضية فخارجة عنا لأن ما يجذبنا مستقل عنا، ونأشئ عن قوانين طبيعية اى عن العناية الالهية.

لأجل هذا وردت فى القرآن آيات تصف الانسان تارة بالحرية وطوراً بالجبرية وتارة بالتحكم فى اعماله، وهى حال وسط بين الأولى والثانية، وقد أوضح ابن رشد هذا المذهب الوسط بين الجبرية والقدرية فى كتابه « مناهج الملة ». يقول ابن رشد ان المادة الأولى قابلة للتشكل بالمتناقضات كذلك للنفس قوة تقرير مصيرها، حيال مختلف الشئون، فهى بذلك حرة. ولكن ليست حريتها تابعة لهواها، ولا حادثة عرضاً. لأن القوى الفعالة فى الكون مسؤولة عن نظامه، وليست خلتها عدم المبالاة بسير الامور. والمصادقات لوجود لها فى عالم المؤثرات

### فلسفته السياسية والاجتماعية

لم يدرك ابن رشد أن جمهورية افلاطون كتاب خيالى وضعه فيلسوف واسع التصور فى قالب شعري، أو أدرك تلك الحقيقة، ولكنه استصوب تطبيق مبادئ الجمهورية على الأنظمة الاجتماعية، لأجل هذا كانت فلسفته السياسية مستمدة من هذا الكتاب الجميل، فاشار بوضع السلطة فى أيدي الشيوخ، وتعليم الأمة الفضيلة بقوة الفضاحة والشعر والمبارة، ثم قال ان الشعر فى ذاته مضر لاسيما شعر العرب. وقال ان الحكومة الكاملة لا تحتاج الى قاض ولا طبيب، ولا بد من الجيش لحماية الرعية.

ولما كان مجال الكلام في الجمهورية ، على العدل والظلم واسعاً ، قد تناول ابن رشد ذلك وتكلم عن الظلم فقال : ان الظالم هو الذى يحكم الرعية لمصلحته لا لمصلحتها . وافطع انواع الظلم ظلم القساوسة ، ثم قال ان حكومة العرب القديمة في صدر الاسلام كانت على نظام جمهورية افلاطون ولكن معاوية هدم نظامها وأتلف جمالها بأن خلع سلفه ثم أسس دولة استبدادية ، وكان من نتيجة ذلك ، تقوض اركان دولة الاسلام وحدوث الفوضى في سائر بلادها ومنها بلاد اندلس . وتكلم عن المرأة فقال أنها قتل عن الرجل في الدرجة لا في الطبيعة: أى كية لا نوعاً فهي قادرة على ممارسة أعمال الرجال مثل الحرب والفلسفة ، ولكن بدرجة أقل من الرجل وقد تفوقه في بعض الفنون مثل الموسيقى ويحسن وضع الأنعام بواسطة الرجال وتوقيعها بواسطة النساء وقال لا بأس اذا حكمن الجمهورية فمن صالحات للحرب وضرب أمثالاً بنساء افريقيا وقال « ان اثاث الكلاب تحرس القطيع مثل ذكورها . »

ثم قال ابن رشد قولاً - كأن نفسه أوحى به الى قاسم أمين بعد موته بنحو تسعماية سنة - قال : إن حالتنا الاجتماعية لا تؤهلنا للاحاطة بكل ما يعود علينا من منافع المرأة . فهي في الظاهر صالحة للحمل والحضانة فقط وما ذلك إلا لأن حال المبودية التي انشأنا عليها نساءنا اتلفت مواهبها العظمى ، وقضت على اقتدارها العقلى . فلذا لا نرى بين ظهرائنا امرأة ذات فضائل أو على خلق عظيم . وحياتهن تنقضى كما تنقضى حياة النبات . فمن عالة على أزواجهن وقد كان ذلك سبباً في شقاء المدن وهلاكها بؤساً لأن عدد النساء يربو على عدد الرجال ضعفين فمن ثلثا مجموع السكان ولكنهن يعشن كالحیوان الطفلى على جسم الثلث الباقي بمعجزهن عن تحصيل قوتهن الضرورى .

وقد دام الجدال بين علماء اللاهوت وبين أنصار ابن رشد من القرن الثالث عشر الى القرن السادس عشر الى ان اضطر الباباليون العاشر الى تكفيرهم بمنشور بابوى اذا هم أصروا على القول برأى ابن رشد ، على ان ابن رشد الذى كفر البابا اتباعه لم يكن كافراً بل كان مؤمناً فقد نصح الناس بطاعة الدين في الصبي واحترامه في الشيخوخة .

وقد حاول ما حاوله الفارابي من قبل وهو الجمع بين الدين والفلسفة فألف في ذلك كتابي فصل المقال، ومناهج الادلة وقد بلغ ابن رشد بالفلسفة العربية اقصى ما يمكن الوصول اليه وفسر ارسطو بما لا غاية وراءه . وكان آخر فلاسفة العرب وقد تركت تعاليمه أثراً عظيماً لدى اليهود والنصارى ، وربما كان هذا الأثر اعظم من اثرها في قومه !

### واجب الوجود

ويظهر للباحث في تعاليم ابن رشد انه يمتاز عن الفلاسفة الذين تقدموه لاسيما ابن سينا بادراكه كون العالم خلقاً دائماً الحدوث ازلى النشوء أى أنه حياة متحدة ضرورية واجبة الوجود بمحالتها . ويرجع شأن هذا الرأي الى أنه يلتزم مع افتراض وجود كائن منفصل عن العالم يحركه وينظمه وهو خالقه وروحه ومحركه الأول وان هذا الخالق هو المبدأ الأول، والصورة الأولى وبه غاية الاشياء واليه نهايتها لأنه منظمها ونظامها ، والموفق بين المتناقضات بل هو الكل الكامل في اسمي معاني الوجود . وبديهي أنه يترتب على هذا الرأي تقض القول ببنائية الهية بالمعنى المألوف . وقد انتهى مذهبه في العقل والكون بتحتم وجود الفيلسوف في العالم لأن عقل الفيلسوف بوقته يصهر فيها الكائن فيصير فكراً ، ويمرق ابن رشد عن العقائد الدينية في ثلاثة أشياء .

الأول : قوله بأزلية العالم المادى وأزلية الأرواح التى تحركه .

الثانى : ضرورة السبب لحدوث النتائج ، فلامكان للعناية الالهية ولا المعجزات النبوية ولا كرامات الأولياء لأن ظهورها جميعاً يؤدى الى تقض نظرية الأسباب والنتائج

الثالث : هلاك الأفراد هلاكاً لا مجال بعده لخلودهم أفراداً .

وكان ابن رشد مبكراً شجاعاً ثابت المبدأ ولم يكن مبتكراً وقد اكتفى بالبحث في

الفلسفة النظرية

ويخالف ابن طفيل وابن باجة في قولهما بالافراد الفكرى والوحدة ، ويؤيد المذهب

الاجتماعى ، ويقول بضرورة تعاون الناس لاستثمار العالم والانتفاع بالحياة وقد قاده هذا

الرأى الى القول بتحرير المرأة لاشراكها في أعمال المجتمع كما تقدم

## مبادئ ابن رشد « مستفادة من كتبه »

كلمة في مؤلفات الفزالي ونقصها وتقديرها بإيجاز عن ابن رشد

يعيب ابن رشد على الفزالي تصريحه بالحكمة للجمهور في أما كن كثيرة من كتبه « التهافت » و « الكشف عن مناهج الادلة » . قال في عرض الكلام على الفساد العارض لسبب التأويل في الكتاب الأخير « أول من غير هذا السواء الأعظم ( أى الأخذ بظاهر الشرع ) هم الخوارج ثم المعتزلة بعدهم ثم الأشعرية ثم الصوفية ثم جاء ابو حامد فعلم الوادى على القرى وذلك انه صرح بالحكمة كلها للجمهور وبآراء الحكماء على ما أداه اليه فهمه ( كذا ) وذلك في كتابه الذى سماه بالمقاصد فزعم أنه انما ألف هذا الكتاب للرد عليهم ثم وضع كتابه المعروف بتهافت الفلاسفة فكفرهم فيه في مسائل وأتى بمجيب مشككة وشبه عميرة أضلت كثيراً من الناس عن الحكمة وعن الشريعة ثم قال في كتابه « جواهر القرآن » « أن الذى أثبتته في كتاب التهافت هى أقاويل جدلية وان الحق انما أثبتته في المضمون على غير أهله » ثم جاء في كتابه المعروف بشكالة الأنوار فذكر فيه مراتب المارفين بالله فقال « ان سائرهم محجوبون الا الذين اعتقدوا أن الله سبحانه غير محرك السماء الأولى وهو الذى صدر عنه هذا المحرك وهذا تصريح منه باعتقاد مذاهب الحكماء في العلوم الالهية »

« وقال في غير ما موضع أن علومهم الالهية هى تخمينات بخلاف الأمر في سائر علومهم وأما في كتابه الذى سماه « المنقذ من الضلال » فالتحق فيه على الحكماء وأشار الى ان العلم انما يحصل بالخلوة والفكرة وان هذه المرتبة هى من جنس مراتب الأنبياء في العلم وكذلك صرح بذلك القول بعينه في كتابه الذى سماه بكيماى السعادة فصار الناس لسبب هذا التشويش والتخليط فرقين فرقة انتدبت لادم الحكماء والحكمة وفرقة انتدبت لتأويل الشرع وروم صرفه الى الحكمة وهذا كله خطأ بل ينبغى أن يفسر الشرع على ظاهره ولا يصرح للجمهور بالجمع بينه وبين الحكمة لأن التصريح بذلك هو

تصریح بنتائج الحكمة لهم دون أن يكون عندهم برهان عليها . وفي كتابه الذى سماه « التفرقة بين الاسلام والزندقة » عُدّد أصناف التأويلات وقطع فيه على أن المؤول ليس بكافر وإن خرق الاجماع فى التأويل . وهذا الذى فعله هذا الرجل ضار بالذات للحكمة والشريعة وإن كان نافعا لها بالعرض وذلك إن الافصاح بالحكمة لمن ليس بأهلها يلزم عن ذلك بالذات إما إبطال الحكمة وإما إبطال الشريعة وقد يلزم عنه بالعرض الجمع بينهما (٩) والصواب كان ان لا يصرح بالحكمة للجمهور .

### الحكم على النزالى وتخطيته

قال ابن رشد فى عرض الكلام على الهيولى ورده على النزالى فيما نسب الى الفلاسفة فى حدوث النفس « فتمرض أبى حامد الى مثل هذه الأشياء على هذا النحو من التعرض لا يليق بمثله ، فإنه لا يتخلو من أحد أمرين اما انه فهم هذه الأشياء على حقائقها فساقتها ها هنا على غير حقائقها ، وذلك من فعل الأشرار ، واما انه لم يفهمها على حقيقتها فتمرض الى القول فيما لم يحيط به علما وذلك من فعل الجاهل ، والرجل يحل عندنا عن هذين الوضعين ولكن لا بد للجواد من كبره ، فكبره أبى حامد هو وضعه هذا الكتاب ولعله طرأ الى ذلك من أجل زمانه ومكانه » .

### بذور مناهج الأدلة

كتب ابن رشد كتاب « الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة وتعریف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشبه المزيفة والعقائد المضلة » حوالى السنة الرابعة من العقد السادس من عمره .

وكانت فكرة هذا الكتاب تجول فى خاطره عند وضع « تهافت التهافت » ولعل الذى أوحى بها اليه وقوفه على كتب النزالى . وقصد ابن رشد من هذا الكتاب كما بينا ليس التوفيق بين الشريعة والحكمة بل قصده جعل الحكمة مقصورة على فريق من الناس يتأززون بالاستعداد الفطرى والاقتدار على الدرس بالثابرة وهم الخواص .



أما كتابه «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال» فليس المقصود منه المعنى الظاهر من عنوانه انما المقصود به الاتصال بين ظاهر الشرع والحكمة الالهية . ولم يفقد ابن رشد يوماً قدرة التمييز والادراك حتى يحاول الجمع بين الدين والفلسفة وهذا القصد ظاهر ظهوراً تاماً من كتاب مناهج الأدلة . وكان ابن رشد يرى اليه في التفات وهذه نبذة تدل على فكرته الأولى التي صدر عنها كتاب المناهج ( ص ٨٨ تهافت )

« ان الكلام في علم الباري تعالى بذاته وبغيره مما يحرم على طريق الجدل في حال المناظرة ، فضلاً عن ان يثبت في كتاب فإنه لا تنتهي افهام الجمهور الى مثل هذه الدقائق . وإذا خيض معهم في هذا بطل معنى الالهية عندهم فلذلك كان الخوض في هذا العلم محرماً عليهم اذ كان المكافئ في سعادتهم أن يفهموا من ذلك ما طاقته افهامهم ولذلك لم يقتصر الشرع الذي قصده الأول تعليم الجمهور في تفهيم هذه الأشياء في الباري تعالى لوجودها في الانسان كما قال الله « لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئاً » .

« بل واضطر الى تفهيم معان في الباري تعالى يتمثلها بالجوارح الانسانية مثل قوله « خلقت يدي » ف هذه المسألة هي خاصة بالعلماء الراضين الذين أطلعهم الله على الحقائق ولذلك لا يجب أن يثبت في كتاب إلا في الموضوع على الطريق البرهاني وهي التي شأنها ان تقرأ على ترتيب وبعد تحصيل آخر يضيق على أكثر الناس النظر فيها على النحو البرهاني اذا كان ذا فطرة فائقة مع قلة وجود هذه الفطرة في الناس فالكلام في هذه الأشياء مع الجمهور هو بمنزلة من يسقي السموم أبدان كثير من الحيوانات التي تلك الأشياء مسموم لها فان السموم انما هي أمور مضافة فانه قد يكون مما في حق حيوان شيء هو غذاءه في حق حيوان آخر وهكذا الأمر في الآراء مع الانسان أعني قد يكون رأى هو سم في حق نوع من الناس وغذاء في حق نوع آخر فن جعل الآراء كلها ملائمة لكل نوع من أنواع الناس بمنزلة من جعل الأشياء كلها أغذية لجميع الناس ... فاذا تمدى الشرير الجاهل ( هل يقصد جحمة الاسلام ؟ ) فسقى السم من هو في حقه سم على أنه غذاء فقد ينبغي على الطبيب أن يجتهد بصناعته في شفاؤه ولذلك استخرنا نحن التكلم

في مثل هذا الكتاب والا فإفنا كنا نرى أن ذلك يجوز لنا بل هو من أكبر المعاصي  
أو من أكبر الفساد في الأرض وعقاب المفسدين معلوم بالشريعة ! »  
هذه الحملة في التهافت كانت مقدمة للحملة في مناهج الأدلة

### الشريعة والفلسفة

لوتخيلت أمراً له مأمورون كثيرون وأولئك المأمورون لهم مأمورون آخرون ولا  
وجود للمأمورين إلا في قبول الأمر وطاعة الأمر ولا وجود لمن دون المأمورين إلا  
بالمأمورين لوجب أن يكون الأمر الأول هو الذي أعطى جميع الموجودات المعنى الذي  
به صارت موجودة فانه أعطى كل شيء وجوده في انه مأمور ولا وجود له إلا من قبل  
الأمر الأول وهذا المعنى هو الذي يرى الفلاسفة انه عبرت عنه الشرائع بالخلق والاختراع  
والتكليف فهذا هو أقرب تعليم يمكن أن يفهم به مذهب هؤلاء القوم من غير أن يلحق  
ذلك الشبهة التي تلحق من سمع مذاهب القوم على التفصيل الذي ذكره الغزالي  
وليس يفهم من مذهب ارسطو غير هذا ولا من مذهب افلاطون وهو متبني ما  
وقعت عليه العقول الانسانية . والفلسفة تفحص عن كل ما جاء في الشرع فان أدركته  
استوى الادراك كان وكان ذلك أتم في المعرفة وان لم تدركه أعلنت بقصور العقل  
الانساني عنه .

كذلك كان تمثيل المعاد للجمهور بالأمور الجسمانية أفضل من تمثيله بالأمور الروحانية  
كما قال الله تعالى ( مثل الجنة التي وعد المتقون تجري من تحتها الأنهار ) فدل على أن  
ذلك الوجود ، نشأة أخرى أعلى من هذا الوجود ، وطور آخر أفضل من هذا الطور  
والذين شكوا في هذه الأشياء وقرضوا لذلك وأفصحوا به انما هم الذين يقصدون ابطال  
الشرائع وابطال الفضائل وهم الزنادقة الذين يرون أن لا غاية للإنسان إلا التمتع بالذات  
وما قاله هذا الرجل ( الغزالي ) في معاندتهم ، هو جيد .

وهذا الرجل كفر الفلاسفة بثلاث مسائل احداها هذه ، وقد قلنا كيف رأى الفلاسفة  
في هذه المسألة وانها عندهم من المسائل النظرية

والمسألة الثانية قولهم أنه لا يعلم الجزئيات وقد قلنا أيضاً أن هذا القول ليس من قولهم .  
والثالثة قولهم بقدّم العالم وقد قلنا أيضاً إن الذى يعنون بهذا الاسم ، ليس هو المعنى  
الذى كفرهم به المتكلمون ، وليس بكفر من قال بالمعاد الروحاني ، ولم يقل بالمحسوس  
اجماعاً ، وجوز القول بالمعاد الروحاني .

« فصل المقال فيما بين الحكمة والشرعة من الاتصال »

و « الكشف عن مناهج الأدلة ، في عقائد الملة »

« وتعرّيف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشبه المزيفة والعقائد المضلة »

يقال أن الكتاب يعرف من عنوانه ، وعنوان كل من هذين الكتابين يدل على ما فيه  
دلالة صريحة . فقد حاول ابن رشد فيهما ، أمرين من أصعب الأمور

الأول التوفيق بين الفلسفة والدين ومثله في ذلك مثل الفارابي ، اذ حاول في رسالة  
مشهورة التوفيق بين رأيي الحكّامين افلاطون وارسطو ومثل الغزالي نفسه الذي انتهت  
مبادئه الفلسفية ( التي استنبطها في بعض كتبه بعقله القوى وفكره الحارق ونفسه  
المشتعلة ) عند التصوف فلم ينل احدى السعادتين ، لا سعادة العقل ولا سعادة القلب ،  
ولكن ابن رشد يمتاز بقوة لم تمنح الطبيعة مثلها سواه من فلاسفة العرب الا وهي رباطة  
الجأش عند البحث الفلسفي ووزن الأشياء بميزان الاعتدال الدقيق .

فما رأيناه في أحد كتبه يندفع وراء فكرة اندفاعاً يفقده قيمة الحكم الصحيح  
ولا شمعنا من براعه وريح الخيال الذي طار في أفقه كثيرون من الفلاسفة . ونظن ذلك  
راجعاً إلى سببين الأول إيمانه الشديد بارسطو ، وارسطو له المنطق ورب الاعتدال والثاني  
تسليمه بالمبادئ القانونية التي من دأبها تحليل الأشياء ووزنها قبل اصدار حكم عليها .  
وإلى القارئ دليلاً على قولنا هذا من كتابيه المذكورين أنفاً فقد تناول في أولها  
مسائل في أعلى درجة من الأهمية العقلية والشرعية ، تناول تلك المسائل باحثاً ومحللاً  
ومجادلاً ولكن بدقة الجراح الحاذق الذي يشرح أصغر الشرايين والأوردة ولا يهرق  
قطرة واحدة من الدم بدون فائدة .

بحث في الكتاب الأول في هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع أم محظور؟ واستدل على الإباحة بل الوجوب مستندا إلى آيات قرآنية وأحاديث نبوية ثم تدرج من ذلك إلى أن النظر في تلك العلوم لا يجوز أن يكون إلا بأتم أنواع القياس وهو البرهان . وأثبت وجوب الاعتقاد في النظر في القياس العقلي وأنه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله أى النظر في الفلسفة بالمنطق بما قاله من تقدمنا في ذلك سواء أكان ذلك الغير مشاركا لنا أم غير مشارك في الملة ( أى فلاسفة اليونان وغيرهم من غير المسلمين )

ثم أثبت وجوب استعانة الحكيم بن سبقه معتبرا ثمرات العقل البشرى منذ بداية تيقظه لإراثنا حلالا لمن يخلفون الحكماء . وأن يستعين في ذلك ، التأخر بالمتقدم ، فانه لو فرضنا صناعة الهندسة في وقتنا هذا معدومة ، وكذلك علم الحياة ورام انسان واحد من تلقاء نفسه ان يدرك مقادير الأجرام السماوية وأشكالها وأبعاد بعضها عن بعض لما أمكنه ولو كان أذكى الناس طبعاً .

ثم ضرب مثلاً بديهاً يصح أن يكون مستنبطاً من صحف شوبنهاور أو ارنست هيكل لولا صبغته الشرقية قال : « فهذه صناعة الفقه والفقه نفسه لم يكمل النظر فيها إلا في زمن طويل ، ولورام انسان اليوم من تلقاء نفسه أن يقف على جميع الحجج التي استنبطها النظار من أهل المذاهب في مسائل الخلاف التي وضعت المناظرة فيها بينهم في معظم بلاد الإسلام ما عدا المغرب لكان أهلاً أن يضحك منه لكون ذلك ممتعاً مع وجود ذلك مفروغاً منه »

على أن هذا الحكيم الذي اشتهر بأعجابه بأرسطو الى درجة التقديس ، لم ينب عن ذهنه وجوب الاحتراس لدى الدرس ووجوب « الانتقاد » قبل قبول الرأى حتى ولو كان رأى ارسطو نفسه قال : « ننظر في الذى قالوه وأثبتوه في كتبهم ، فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه ، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم » . ثم اعترضته فكرة الخوف من قول الفقهاء

بأن من ينظر في كتب القدماء يضل ويكفر، فرد على ذلك بأبلغ رد قال : « وليس يلزم من أنه غوى غاوى بالنظر في تلك الكتب، وزل زال إما من قبل سوء ترتيب نظره فيها، أو من قبل غلبة شهواته عليه أو أنه لم يجد معلماً يرشده الى فهم ما فيها أو من قبل اجتماع هذه الأسباب فيه أو أكثر من واحد منها أن نمنعها عن الذى هو أهل للنظر فيها فان هذا النوع من الضرر الداخلى من قبلها هو شئ لحقها بالعرض لا بالذات وليس يجب فيما كان تافهاً بطباعه وذاته أن يترك لمكان مضرّة موجودة فيه بالعرض - فان الحق لا يضاد الحق بل يواقه ويشهد له »

وما زال كذلك الى ان فضل العقل على الشرع الظاهر فقال « فان الفقيه انما عنده قياس ظنى والمارف عنده قياس يقينى ونحن قطع قطعاً عن كل ما أدى اليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع ان ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربى » وزاد على ذلك ان استشهد ببعض خصومه فى الحكمة قال « قلنا أما لو ثبت الاجماع بطريق يقينى لم يصح وان كان الاجماع فيها ظنياً قد يصح ولذلك قال أبو حامد وأبو المعالى وغيرهما من أئمة النظر انه لا يقطع بكفر من خرق الاجماع فى التأويل »

وبعد ان استدلل بقول الغزالى على عدم تكفير من يخرق الاجماع بالتأويل سأل القارئ سؤالاً جامعاً قال « فما تقول فى الفلاسفة من أهل الاسلام كأبي نصر (الفارابى) وابن سينا فان أبا حامد (الغزالى) قد قطع بتكفيرهما فى كتابه المعروف بالتهافت فى ثلاث مسائل (١) فى القول بقدم العالم و(٢) بأنه تعالى لا يعلم الجزئيات تعالى عن ذلك ! و(٣) فى تأويل ما جاء فى حس الأجساد وأحوال المعاد - قلنا الظاهر من قوله (الغزالى) فى ذلك انه ليس بتكفيره إياهما فى ذلك قطعاً اذ قد صرح فى كتاب التفرقة ان التكفير بخرق الاجماع فيه احتمال .

ثم أخذ ابن رشد يبين خطأ الغزالى من حيث الادراك فى النقطة الثانية قال « قد نرى ان أبا حامد قد غلط على الحكماء المشائين (اتباع ارسطو أمثال ابن رشد نفسه) فيما نسب اليهم من أنهم يقولون انه قدس وتعالى لا يعلم الجزئيات أصلاً بل يرون انه

تعالى يعلمها بعلم غير مجانس لعلنا ، وذلك ان علمنا معلوم للمعلوم به ، فهو محدث بمحدثه ومتغير بتغيره وعلم الله سبحانه بالوجود على مقابل هذا ( أى ضده ) فانه علة للمعلوم الذى هو الوجود ، فن شبه العلمين أحدهما بالآخر فقد جمل ذوات المتقابلات وخواصها واحدة وذلك غاية الجهل »

أنظر الى تلك الحملة المدبرة من أولها الى نهايتها . فقد نظمها عقل جبار ونفذها منطق سليم وصاغها قلم بليغ . لا يقصد ابن رشد الدفاع عن الفارابى وابن سينا انما يقصد الدفاع عن نفسه لأنه هو الذى تناول تلك النقط الثلاث بالبحث فأثبتها وقال بها واشتهرت برأيه فدفاعه ضد النزالى الذى انتهى برميه « بنهاية الجهل » انما هو دفاع عن مبادئه البسه لباس النود عن حكيمين سالفين من أنصار ارسطو وهما الفارابى وابن سينا

وقد تناول المسألة الثانية ، أولاً لأهميتها ثم عطف على الأولى وهى القول بقدم العالم فأفقدتها شأنها قال « وأما مسألة قدم العالم أوحديثه فان الاختلاف فيها عندى بين المتكلمين من الأشعرية وبين الحكماء المتقدمين يكاد يكون راجعاً للاختلاف فى التسمية وبخاصة عند بعض القدماء » أقدها شأنها لأنه ردها الى خلاف لفظى وهو ما يسميه الفرنسيون ( سوء تفاهم ) أى ان الطرفين متفقان فى الجوهر ومختلفان فى العرض فما على راغب التوفيق الا أن يرد العرض الى الجوهر ، وهى مسألة لفظية فيزول الخلاف ، وقد أخذ فعلاً يبين تقسيم الموجودات من حيث القدم والحديث الى ثلاثة أقسام ثم طرقت من حيث يدرك باب البحث فى الزمان على طريقة الأقدمين وأظهر الفرق بين أفلاطون القائل بأن الماضى متناه ، وهذا الذى انتحلته المتكلمون ، أما ارسطو وشيعته فيرون ان الماضى غير متناه كالحال . فى المستقبل ( غير المتناهى ) واستنتج من ذلك انه لا يوجد محدث حقيقى ولا قديم حقيقى لأن المحدث الحقيقى فاسد ضرورة والقديم الحقيقى ليس له علة . ثم ضرب الضربة الأخيرة وهى ضربة معلم خبير بما يقول :

« فللذاهب فى العالم ليست تتباعد كل التباعد حتى يكفر بعضها ولا يكفر فأن الآراء التى شأنها هذا يجب أن تكون فى النهاية من التباعد أعنى أن تكون متعابلة

( متناقضة ) وبشبه أن يكون المختطفون في هذه المسائل المويصة إما مصيبين مأجورين وإما مخطئين معذورين ولذلك قال عليه السلام « إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وإن أخطأ فله أجر » وأى حاكم أعظم من الذى يحكم على الوجود وهم العلماء .

ثم انتقل الى الكلام على الدلائل الثلاثة ( ١ ) الخطائية و ( ٢ ) الجدلية و ( ٣ ) البرهانية . وقال ان الايمان جائز بأى طريق يتفق للمؤمن من طرق الايمان الثلاث . فمثلاً يجوز تكفير « من يعتقد أنه لا سعادة أخروية هنا ولا شقاء وانه انما قصد بهذا القول أن يسلم الناس بعضهم من بعض في أبدانهم وحواسهم وانها حيلة وانه لا غاية للانسان الا وجوده المحسوس فقط » .

ثم عاد إلى النزاع فلامه على أنه استعمل في كتبه الطرق الشرعية والخطائية والجدلية وقال انه أضر بالشرع والحكمة معاً من حيث لا يدري لأنه كان يقصد خيراً وذلك أنه رام أن يكثر أهل العلم ، فكثر بذلك الفساد بدون كثرة أهل العلم وتطرق بذلك قوم إلى ثلب الحكمة وقوم إلى ثلب الشريعة وقوم إلى الجمع بينهما وبشبه أن يكون هذا أحد مقاصده بكتبه والدليل على أنه رام بذلك تنبيه الفطر أنه لم يلزم مذهباً من المذاهب في كتبه بل هو مع الأشاعرة أشعري ومع الصوفية صوفي ومع الفلاسفة فيلسوف وحتى أنه كما قيل :

يوما يمان إذا لقيت ذا يمين وان لقيت معدياً فعدنان

ثم انتقل الحكيم الأندلسي إلى قصد الشرع فقال ان مقصوده انما هو تعلم العلم الحق والعمل الحق . فالعلم الحق هو معرفة الله وسائر الموجودات على ما هي عليه ، والعمل الحق هو امثال الأفعال التي تفيد السعادة وتجنب الأفعال التي تفيد الشقاء وقد قسم ابن رشد الناس إلى ثلاثة أقسام من حيث العلم بالشريعة والايمان بما ورد فيها .

( ١ ) صنف ليس من أهل التأويل أصلاً وهم الخطائيون الذين هم الجمهور الغالب

( ٢ ) صنف من أهل التأويل الجدلى وهم الجدليون بالطبع أو بالطبع والعادة

( ٣ ) أهل التأويل اليقيني وهم البرهانيون بالطبع والصناعة ( الحكمة )

قال ابن رشد « وما يعلم تأويله إلا الله » بطل هذا يأتي الجواب في السؤال عن الأمور الغامضة التي لا سبيل للجمهور إلى فهمها مثل قوله « ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً » . . فلا يجب أن تثبت التأويلات الصحيحة في كتب الجمهور فضلاً عن الفاسدة . والتأويل الصحيح هي الأمانة التي حملها الانسان فأبى أن يحملها وأشفق منها جميع الموجودات المذكورة في الآية « إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال » ومن قبل التأويلات والظن بأنها يجب أن يصرح بها في الشرع نشأت فرق الاسلام حتى كفر بعضهم بمضاً وبدع بعضهم بمضاً فأوقعوا الناس في تباغض وحروب ومزقوا الشرع وفرقوا الناس

ويرد ابن رشد هذه الحجة التي لحقت المسلمين إلى جعل الأشعرية والمعتزلة بشرائط البرهان أى بالمنطق وان كثيراً من الأصول التي بنت عليها الأشعرية معارفها هي سوفسطائية وقد بلغ بهم التعدي الى أن فرقة منهم ( الأشعرية ) كفرت من ليس يعرف وجود الله بالطرق التي وضعوها في كتبهم لمعرفة !

ثم التفت ابن رشد إلى القرآن المحترم لفظة حكيم فقال « ان الكتاب العزيز إذا تؤمل وجدت فيه الطرق الثلاث الموجودة لجميع الناس ( الخطائية ) والطرق المشتركة لتعليم أكثر الناس ( الجدلية ) والخاصة ( البرهانية ) وقال ان أعقل أهل الاسلام هم الصدر الأول فانهم صاروا إلى الفضيلة الكاملة والتقوى باستعمال هذه الأقاويل دون تأويلات فيها ومن كان منهم وقف على تأويل لم ير أن يصرح به » .

وختم ابن رشد هذا الكتاب العجيب بأپولوجيا ظريفة للتوفيق بين الفلسفة والدين أشبه بصلاة الاكليل بين عروسين متنافرين ، جمعت بينهما الضرورة وفرقتهما الطباع والأمزجة والميول ، فثله كثر قسيس حاذق يهيمه قبل كل شيء الخروج من مأزق قال : « ان الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة فالأذية ممن ينسب اليها أشد الأذية مع ما يقع بينهما من العداوة والبغضاء والمشاجرة وهما المصطلحبتان بالطبع المتحابتان بالجوهر والفريزة !! »



أما كتاب « الكشف عن مناهج الملة » فهو مكمل لكتاب « فصل المقال » وتوسع في بعض أجزائه والمأم بتقط أغفلها المؤلف إما قصداً لضيق المجال وإما سهواً لتشعب البحث وعادة الاستطراد في بعض الأحوال . وقد نبه الى ذلك في المقدمة ولكنه جعل غايته الأصلية فحص مسألة التأويل التي مر بها في « فصل المقال » مروراً دون أن يتعمق في أصولها وفروعها .

ثم بدأ بالكلام على الفرق الأربع المشتهرة لوقته وهي :

( ١ ) الأشعرية ( ٢ ) المعتزلة ( ٣ ) الباطنية ( ٤ ) الحشوية .

وقال بضلال هذه الفرق الأربع وشرع في بيان ذلك بالكلام على ما قصد الشرع أن يعتقد الجمهور في الله تبارك وتعالى . قال : ان الفرقة الرابعة تقول ان طريق معرفة وجود الله هو السمع لا العقل . وقال ان هذه الفرقة بلغت بها فدامة العقل وبلادة القرينة الى أن لا تفهم شيئاً من الأدلة الشرعية التي نصبها النبي ( ص ) للجمهور فأمنت بالله من جهة السماع .

أما الفرقة الأولى فتصدق بوجود الله بالعقل ، ولكنهم سلكوا غير طرق الشرع ، وطريقتهم مبنية على نظرية حدوث العالم وانبنى على حدوث العالم تركيب الأجسام من أجزاء لا تتجزأ وان الجزء الذي لا يتجزأ يحدث وهو الجوهر الفرد وطريقتهم غير برهانية وغير مفضية يقيين الى وجود الله .

وقال أن للأشعرية طريقين أحدهما وأشهرهما ينبني على ثلاث مقدمات :

( ١ ) ان الجواهر لا تنفك من الأعراض أى لا تخلو منها ( ٢ ) أن الأعراض حادثة ( ٣ ) أن ما لا ينفك عن الحوادث حادث أعنى ما لا يخلو من الحوادث هو حادث .

وقد فند ابن رشد هذه المقدمات كلها بالبرهان المنطقي ( ص ٣٤ و ٣٥ وما بعدها من كشف الأدلة ) وأثبت أنها مخفوفة بشكوك ليس في قوة صناعة الجدل حلها فإذا يجب أن لا يجهل هذا مبدأ لمعرفة الله . وهذا سر قوله في أول الكتاب أن طريقة الأشعرية « غير مفضية يقيين الى وجود الله »

هذا هو الطريق الأول الذى سلكه معظم الأشعرية وعاصمهم . وهو أشهر الطريقين كما قلنا وقد ظهر فسادہ . أما الطريق الثانى فهو الذى استنبطه أبو المالى فى رسالته المعروفة بالنظامية وسبى هذا الطريق على مقدمتين :

( ١ ) أن العالم بجميع ما فيه جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه . كأن تكون حركة كل متحرك فيه الى جهة ضد الجهة التى يتحرك اليها ( لاحظ ما تشمله هذه النظرية من امكان انقلاب سائر القوانين الطبيعية كقانون الجاذبية وما يماثله )

( ٢ ) أن الجائز محدث وله محدث أى فاعل صيره باحدى الجائزين أو لى وجه نحو الحال الحاضرة . قوانينها وأنظمتها وهى التى عليها العالم .

وقد أظهر ابن رشد أن المقدمة الأولى خطائية قد تصلح لاقناع الجميع ولكنها كاذبة ومبطللة لحكمة الصانع الذى صنع الموجودات على وجه معين لحكمة معينة ، فأية حكمة فى الانسان اذا أبصر بأذنه ، وشم بعينه ؟

ويبدولنا أن ابن سينا . أذعن لهذه المقدمة بوجه ما ، فلم يتردد ابن رشد فى الرد عليه . وقال عن رأيه : « أنه قول فى غاية السقوط » وقال عنه بازدراء : « وليس هذا موضع الكلام مع هذا الرجل ولكن للحرص على الكلام معه فى الأشياء التى اخترعها هذا الرجل استجرنا القول الى ذكره »

الى هنا فرغ ابن رشد من تفنيد مقدمة أبى المالى الأولى ، ثم انتقل الى الثانية فقال انها غير بينة بنفسها وانها من أعوص المطالب ولا يبينها الا أهل صناعة البرهان والعلماء الذين خصهم الله بعلومهم وقرن شهادتهم ، بشهادته وملأكته . ويقول بين السطور « وأنت يا أبا المالى لست منهم وكفى على ذلك دليلاً أن أفلاطون وأرسطو اختلفا على تلك المقدمة . »

وأخذ ابن رشد نفسه يقدم مقدمات فى الارادة ضرورية لفهم القضية الثانية التى نحن بصددھا واعتبھا برأى قاطع وهو « أن الظاهر من الشرع انه لم يتعمق هذا التعمق مع الجمهور ولذلك لم يصرح لا بارادة قديمة ولا حادثة ، بل صرح بأن الارادة

موجدة موجوداتٍ حادثة، وذلك في قوله تعالى «انما أمرنا شيء» اذا أردناه، أن تقول له : كن فيكون! . فيتين من هذا أن الطريقين المشهورين للأشعرية في السلوك الى معرفة الله ليست طرقاً نظرية يقينية ولا شرعية يقينية .

ثم انتقل فيلسوف قرطبة إلى قد وسائل الصوفية فقال «ان طرقهم في النظر ليست نظرية ( ويقصد بالطرق النظرية المركبة من مقدمات واقيسة ) انما طريقهم اشراقية فهم يزعمون أن معرفة الله وغيره من الموجودات شيء يُلْقَى في النفس عند تجربها من العوارض الشهوانية واقبالها بالفكر على المطلوب ولهم في الاحتجاج لتصحيح هذا ظواهر من الشرع كثيرة مثل قول الله « واثقوا الله ويعلمكم الله » .

وابن رشد يسلم بوجود هذه الطريقة ولكنها ليست عامة للناس لأنها لو كانت عامة ومقصودة لبطلت طريقة النظر وكان وجودها بين الناس عبثاً على أن القرآن كله دعوة إلى النظر والاعتبار وتنبه على طرق النظر والتأمل والتفكير .

ثم انتقل إلى الكلام على المعتزلة فاعتذر عن الخوض في مذاهبهم بأنه لم يصل اليه في « جزيرة الاندلس » من كتبهم شيء ولكنه يحسب أن طرقهم يشبه أن تكون من جنس طرق الأشعرية . ونحن نظن أن ابن رشد كتب هذه الجملة بحذر وكياسة رغبة منه في تحاشي الكلام على طرق المعتزلة لانه لا يعقل أن تنقطع العلاقة العقلية بينه وبينهم بدعوى عدم وصول كتبهم الى أرض الاندلس . فأن الذي قل كتب المتقدمين والمتأخرين إلى مدارس أندلس وجوامعها وبيوتها لا يضمن بنقل كتب المعتزلة والا فان كتب خصومهم من السنين مشحونة بأخبارهم وأرائهم وشرح طرقهم للرد عليها .

على أننا نترك الأسباب التي دعت ابن رشد لأن يغفل ذكر المعتزلة وتنقل إلى كلامه على الطريق الشرعية التي اعتبرها الطريق المثلى فقد قال ان الطريق التي نبه الكتاب العزيز عليها ودعا الكل من بابها ، وجدت أنها تنحصر في جنسين .

( ١ ) طريق الوقوف على العناية بالانسان ، وخلق جميع الموجودات من أجلها ويسميا ابن رشد « دليل العناية »

( ٢ ) الطريقة الثانية ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء والموجودات مثل اختراع الحياة والجماد والادراكات الحسية والعقل ويسمى ابن رشد « دليل الاختراع » . وقال ان الأدلة على وجود الصانع منحصرة في هذين الجنسيتين ، دلالة العناية ودلالة الاختراع ، وهما بينهما طريقة الخواص أى العلماء وطريقة الجمهور ، وانما الاختلاف بين المعرفتين فى التفصيل فالجمهور يقتصرون على المعرفة الأولى والعلماء يزيدون على ما يدرك بالحس ، ما يدرك بالبرهان .

وقال ابن رشد ان الدهريين مثلهم كمثل من أحس بالمصنوعات فلم يعترف أنها مصنوعات بل ينسب ما رأى فيها من الصنعة إلى الاتفاق والأمر الذى يحدث من ذاته . وبعد أن فرغ ابن رشد من اثبات وجود الله بالطريقة المتقدمة تكلم على وحدانية الله فأثبت ذلك على الطريقة الشرعية أولاً بآيات قرآنية مثل « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا » وذكر أيضاً الآية « سبحانه وتعالى عما يقولون علواً كبيراً . . . » وان من شئ إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم انه كان حليماً غفوراً » وقد تناول ابن رشد هذه الآية وأخرج منها رداً مفجأً على الأشعرية فانهم يستنبطون منها دليل المانعة وهو دليل لا يقدر الجمهور على فهمه فضلاً عن أن يقنع بصحة مدلوله لأن دليل المانعة المذكور يعرف عند أهل المنطق بالقياس الشرطى المنفصل ويسميه الأشعرية « دليل السبر والتقسيم » والدليل الذى فى الآية هو الذى يعرف فى المنطق بالشرطى المتصل فالفرق بين الدليلين ظاهر .

وختم ابن رشد قوله فى هذه النقطة بهذه النتيجة العامة : من نظر فى كلمة « لا إله إلا الله » وصدق بالمعنيين الواردين فيها وهما الاقرار بوجود البارى ونفى الالهية عن سواه وكان تصديقه بالطريقة المذكورة آتفاً فهو المسلم الحقيقى وعقيدته إسلامية ومن لم تكن عقيدته مبنية على هذه الأدلة وان صدق بهذه الكلمة فهو مسلم مع المسلم الحقيقى باشتراك الاسم ، ثم تكلم عن الصفات الالهية فقال هى أوصاف الكمال الموجودة للانسان وهى العلم والحياة والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام وقال يسأل بعض الفرق هل الصفات

ففسية أو معنوية فلاشعرية تقول أنها معنوية وزائدة على الذات فالله عالم يعلم زائد على ذاته وهكذا يقول ابن رشد « وهذا قول النصارى الذين اعتقدوا أن الأقاليم ثلاثة الوجود والحياة والعلم وان واحداً منها قائم بذاته والآخر قائم بالقائم بذاته والعرض هو القائم بغيره والمؤلف من جوهر وعرض جسم ضرورة » ومكان الخلاف بين ابن رشد وبين العقيدة المسيحية أن النصارى اعتقدوا كثرة الصفات واعتقدوا أنها جواهر غير قائمة بغيرها بل قائمة بنفسها كالذات واعتقدوا أن الصفات التي بهذه الصفة هما صفتان العلم والحياة قالوا فالإله واحد من جهة ، ثلاثة من جهة ، يريدون أنه ثلاثة من جهة أنه موجود وحى وعالم وهو واحد من جهة أن مجموعها شئ واحد .

ثم تكلم ابن رشد في معرفة تنزيه الخالق عن النقائص فأورد الأدلة الشرعية والعقلية على التنزيه ثم قال أن كل فرقة تأولت في الشريعة تأويلاً خاصاً بها وزعمت أنه الذى قصده الشرع حتى تمزق كل ممزق وبعد جداً عن موضعه الأول وقد قال صاحب الشرع « ستفترق أمتي على اثنتين وسبعين فرقة كلها في ... إلا واحدة »

يعنى التى سلكت ظاهر الشرع ولم تؤوله تأويلاً صرحت به للناس

وأول من غير هذا الدواء الأعظم ( أى سلوك ظاهر الشرع ) هم الخوارج ثم المعتزلة ثم الاشعرية ثم الصوفية ثم جاء أبو حامد ( يعنى الفزائى خصمه اللدود ) فطم الوادى على القرى وذلك أنه صرح بالحكمة كلها للجمهور وبارأ الحكمة على ما أداه اليه فهمه وذلك فى كتابه الذى سماه بالمقاصد فزعم أنه ألفه للمرد عليهم ثم وضع التهافت فكفرهم فى مسائل ثلاث ( وهى التى سبق ذكرها ) ثم قال فى كتابه « جواهر القرآن » أن الذى اثبتته فى التهافت هى أقاويل جدلية وان الحق إنما أثبتته فى « المضمون على غير أهله » وهذا كله خطأ بل ينبغى أن يقر الشرع على ظاهره ولا يصرح للجمهور بالجمع بينه وبين الحكمة .

ثم انتقل ابن رشد للمبحث الخامس فى معرفة الأفعال وهى إثبات خلق العالم وبعث الرسول والقضاء والقدر والتحوير والتعديل والمعاد . ويظهر للقارىء أن هذا المبحث

هو أكبر المباحث شأنًا لأن به محاولة حل مسائل الحياة والكون بعد أن مهد لها ابن رشد بأبحاثه وفنونه تمهيداً يدل على خطة مرسومة وغاية مقصودة وطريقة مختارة . فقال عن خلق العالم أن الذي قصده الشرع من معرفة العالم هو أنه مصنوع لله ومختار له وأنه لم يوجد عن الاتفاق ومن نفسه وقد سلك الشرع بالناس في تقرير هذا الأصل الطريق البسيطة القليلة المقدمات التي تتأبجها قرية من المقدمات المعروفة بنفسها أو بالبداهة . وينهى ابن رشد عن سلوك غير هذا النوع من الطرق بالجمهور ، ويرى من يبعد عن الطريق البسيطة في تفهيم الجمهور ومخاطبتهم بالجهل والزيغان . فقد لجأ الشرع إلى دليل قطعي بسيط مبناه على أصليين معترف بهما عند الجميع الأول أن العالم بجميع أجزائه موافق لوجود الانسان ولوجود جميع الموجودات التي هنأ .

والأصل الثاني أن كل ما يوجد موافقاً في جميع أجزائه لفعل واحد ومسدد نحو غاية واحدة فهو مصنوع وان له صانعاً . وهذا النوع من الاستدلال هو النوع الموجود في القرآن واستشهد ابن رشد ببعض آيات منها ( ألم نجعل الأرض مهاداً والجبال أوتاداً ؟ ) ثم قال تعليقاً على هذه الآية عبارة تدل على عدم علمه بدوران الأرض وهالك نصها : « أن الأرض خلقت بصفة يتأتى لنا المقام عليها وأنها لو كانت متحركة أو بشكل آخر غير الموضع الذي هي فيه أو بقدر غير هذا القدر لما أمكن أن توجد فيها ولا أن نخلق عليها » يقول ابن رشد « وأنها لو كانت متحركة » دليل قاطع على عدم علمه بأن الأرض متحركة في الواقع فكيف يكون تعليل ابن رشد لهذا الدليل لو كان عالماً بحركتها ودورانها ؟ وهل يصلح هذا الدليل لاقناع الجمهور في كل العصور حتى عصرنا هذا الذي أصبح برنامج التعليم المدرسي فيه أوسع من سائر علوم القرون الوسطى ؟

واستمر ابن رشد في الاستدلال بسكون الأرض على حكمة الخلق فقال « وأما قوله تعالى والجبال أوتاداً فإنه نبه بذلك على المنفعة الموجودة في سكون الأرض من قبل الجبال فإنه لو قدرت الأرض أصغر مما هي ، كأن كانت دون الجبال ، لتزعزعت

من حركات باقى الاسطىقات أعنى الماء والهواء ولتزلزلت وخرجت من موضعها . على أن ذكر هذه النصوص لا يتقص قدر ابن رشد لأنه لم يكن علما طبيعيا ولا فلكيا ولا رياضيا بل كان فيلسوفا ولا لوم عليه اذا لم تصل اليه فى عصره وفى وطنه وبلغته تلك الحقائق العلمية التى اكتشفت بعده بأجيال ولكننا أوردنا هذه الملاحظة لتقدير قيمة الدليل الذى قدمه ابن رشد بحسن نية وجعله ميزانا لاقتناع الجمهور بخلق العالم . ولعل مبالغة ابن رشد فى التبسط فى التدليل للعامة وشدة رغبته فى اقتناع الجمهور بأمر سبق ثبوتها فى أذهانهم هو الذى دعاه إلى الطعن فى طرق الأشعرية الذين حاولوا التدليل ببراهين مركبة تنطبق على عقلية أرقى نوعا من عقلية الجمهور ، لأن ابن رشد يعتقد اعتقادا جازما بأن « ليس يمكن للجمهور أن يتصوروا معنى ليس له مثال فى الشاهد » .

من أجل هذا يقول ابن رشد أن الآيات ( وكان عرشه على الماء ) و ( خلق السموات والأرض فى ستة أيام ) و ( ثم استوى إلى السماء وهى دخان ) يجب أن لا يتأول شىء من هذا للجمهور ولا يتعرض لتزييله على غير هذا التمثيل ومن غير ذلك قد أبطال الحكمة الشرعية لأن العلماء فضلا عن الجمهور لا يتصورون عقيدة الشرع فى العالم وهى أنه محدث وأنه خلق من غير شىء وفى غير زمان .

فينبغى الاكتفاء بهذا التمثيل وهو الموجود فى القرآن والتوراة وسائر الكتب المنزلة وأنه لم يثر الشبه فى الاسلام إلا أهل الكلام بتصريحهم فى الشرع بما لم يأذن به الله فلا هم اتبعوا ظواهر الشرع فكانوا ممن سعادته ونجاته باتباع الظاهر ولا هم أيضا لحقوا بمرتبة أهل اليقين فكانوا ممن سعادته فى علوم اليقين .

ثم انتقل إلى الكلام على بحث الرسل وفيه موضعان الأول اثبات الرسل والثانى أن الذى يدعى الرسالة واحد منهم وليس بكاذب فى دعواه وأثبت ابن رشد بالنطق تارة وبآيات القرآن طورا أن الرسل موجودون وأن الأفعال الخارقة لا توجد إلا منهم وأن تلك الأفعال الخارقة أو المعجز دليل على تصديق النبى ويقصد ابن رشد بالمعجز شيئين « المعجز البرائى » الذى لا يناسب الصفة التى بها مى النبى نبييا ويشبه أن

يكون التصديق الواقع من قبل المعجز البراني هو طريق الجمهور فقط والتصديق من قبل المعجز المناسب طريق مشترك للجمهور والعلماء فأن الشكوك والاعتراضات التي وجهها ابن رشد على المعجز البراني ليس يشعر بها الجمهور ، لكن الشرع إذا توكل وجد انه إنما اعتمد المعجز الأهل والمناسب لا المعجز البراني .

وانتقل ابن رشد إلى المسألة الثالثة وهي القضاء والقدر . وقد سلم من أول وهلة أنها أعوص مسائل الشرع لأن دلائل السمع والعقل فيها متعارضة . ففي القرآن آيات تدل بمعناها على أن كل شيء بقدر وأن الإنسان مجبر على أفعاله وفيه آيات تدل على أن للإنسان اكتساباً بفعله وأنه ليس مجبراً على أفعاله وقد أوردها وكذلك تلقى الأحاديث في هذا أيضاً متعارضة .

وقد افترق المسلمون في هذا إلى فرقتين .

الأولى تعتقد أن اكتساب الإنسان هو سبب المعصية والحسنة ، ولما كان هذا ترتب عليه العقاب ، والثواب وهي المعتزلة .

والثانية تعتقد أن الإنسان مجبور على أفعاله ومقهور وهي الجبرية ، وقد رامت الأشعرية أن تأتي بقول وسط بين القولين فقالوا أن للإنسان كسباً وأن المكتسب به ، والكسب مخلوقان لله تعالى .

وابن رشد ينتقد آراء الفرق الثلاث ويقول بأن الظاهر من مقصد الشرع ليس تفريق المسموع والمعقول وإنما قصده الجمع بينهما على التوسط الذي هو الحق في هذه المسألة وذلك أنه يظهر ( كذا : ) أن الله خلق لنا قوى تقدر بها أن نكتسب أشياء هي اضداد لكن لما كان الاكتساب لتلك الأشياء لا يتم لنا إلا بموافاة الأسباب التي مفرها الله لنا من خارج وزوال العوائق عنها كانت الأفعال المنسوبة إلينا تتم بالأمرين جميعاً فالأفعال المنسوبة إلينا يتم فعلها أيضاً بأرادتنا وموافاة الأفعال التي من خارج لها وهي المعبر عنها بقدر الله .

أما ( الأفعال التي من خارج ) فهي متممة للأفعال التي نروم فعلها أو عاقبة عنها



على مقتضى الحال ، وهى أيضاً السبب الذى يدفعنا لأن نريد أحد المتقابلين أى أحد شيئين مختلفين ويان ذلك ( وهنا دخل ابن رشد فى علم النفس على طريقة قديمة ) أن الارادة انما هى شوق يحدث لنا عن تخيل ما أو تصديق بشئ . وهذا التصديق ليس هو لاختيارنا بل هو شئ يمرض لنا عن الأمور التى من خارج مثال ذلك انه اذا ورد علينا أمر مشتهى من خارج اشتهيته بالضرورة من غير اختيار فتحركنا اليه وكذلك اذا طرأ علينا أمر هروب عنه من خارج كرهناه باضطراب فهربنا منه واذا كان هكذا فأرادتنا محفوظة بالأمور التى من خارج ومربوطة بها ( وهنا يقرر ابن رشد مذهب الديتيرمنزم وتأثيره فى أفعال الانسان ) ويقول « ولما كانت الأسباب التى تجرى من خارج تجرى على نظام محدود وترتيب منضود فواجب أن تكون أفعالنا تجرى على نظام محدود ، وليس يوجد هذا الارتباط بين أفعالنا والأسباب التى من خارج فقط بل وبينها وبين الأسباب الموجودة فى داخل أهداننا والنظام المحدود الذى فى الأسباب الداخلة والخارجة أعنى التى لا تحل هو القضاء والقدر الذى كتب الله على عباده وهو اللوح المحفوظ وعلم الله بالأسباب هو العلة فى وجودها وعلمه بها هو علمه بالغيب الذى انفرد به وحده »

وانتقل ابن رشد الى الكلام على الجور والعدل وهى المسألة الرابعة فتحفز كعادته فى مستهل كل بحث للرد على الأشعرية فى رأيهم فى العدل والجور ووصفه بأنه فى غاية من الشناعة لأنهم ميزوا بين الله والانسان . فقال إن أفعال الانسان توصف بأنها عدل أو جور لكونه مكلفاً بالشرع ، وأما من ليس مكلفاً ولا داخل تحت حجب الشرع فليس يوجد فى حقه فعل هو جور أو عدل بل كل أفعاله عدل . وهذا القول فى ذاته صحيح لأن الأفعال بوصف كونها أفعالاً مجردة من قيود الأوصاف الشرعية لا يجوز أن تنسب الى شئ دون آخر فضلاً عن أن الأفعال يجب تقديرها من وجهة النظريات نسبياً بحسب مقتضيات حدوثها زماناً ومكاناً ودافئاً وسبباً وعلة وأثرأ

ولكن ابن رشد يقيم القيامة على الأشعرية لقولهم بهذا رأى ، على أن ابن رشد

ففسه لم يتمكن من الاقدام على هذا البحث بدون الاتجاه الى التأويل الذى نهى عنه وعابه على أرباب المذاهب الأخرى وذلك فى عرض الاستشهاد بالآيات القرآنية التى يظهر فيها التناقض فقال : « فان قيل فما الحكمة فى ورود هذه الآيات المتعارضة فى هذا المعنى حتى يضطر الأمر فيها الى التأويل وأنت تنفى التأويل فى كل مكان ؟ » وكان جوابه أن نفهم الأمر على ما هو عليه الجمهور فى هذه المسألة اضطره الى هذا وفى هذا القدر كفاية .

المسألة الخامسة وهى مسألة المعاد قال انه مما اتفقت على وجوده الشرائع واختلفت فى الشاهدات التى مثلت بها للجمهور تلك الحال الغائبة ، وذلك أن من الشرائع من جعله روحانياً أعنى للنفوس ومنها من جعله للأجسام والنفوس معاً .

وأن الشريعة الاسلامية رأت أن التمثيل بالمحسوسات هو أشد تفهيماً للجمهور والجمهور اليها وضما أشد تحمكاً فاخبرت أن الله تعالى يعيد النفوس السعيدة الى أجساد تنعم فيها الدهر كله بأشد المحسوسات تنميماً وهو مثلاً الجنة ، وأنه تعالى يعيد النفوس الشقية الى أجزاء تأذى فيها الدهر كله بأشد المحسوسات أذى وهو مثلاً النار

والشرائع كلها متفقة على أن للنفوس من بعد الموت أحوالاً ، وذكر ابن رشد اقسام المسلمين فى تلك المسألة الى ثلاث فرق وان بعض هذه الثلاث قد انقسم الى طائفتين ثم قال : « والحق فى هذه المسألة أن فرض كل انسان فيها هو ما أدى اليه نظره فيها بعد أن لا يكون نظراً يفضى الى ابطال الأصل جملة وهو انكار الوجود جملة ، فان هذا النحو من الاعتماد يوجب تكفير صاحبه فهذا كله ينبئ على بقاء النفس أو تنبيهه على ذلك »

وهذا ختام بحث ابن رشد وقد نبهنا الى أهم ما جاء فيه وبيننا على قدر ما استطعنا وجهة نظر هذا الحكيم العميق الفكر البعيد النظر

## تهافت الفلاسفة

### وتهافت التهافت

لهذين الكتابين شأن عظيم جداً في تاريخ الفلسفة العربية ، فأولها تهافت الفلاسفة ألفه أبو حامد محمد بن محمد الغزالي ، وبفضل هذا الكتاب وكتاب «أحياء علوم الدين» وصفه أنصاره ومريديه بأنه الامام ، وحجة الاسلام ، لأنه نصب نفسه مدافعاً عن العقيدة ، ومحامياً عن الشريعة ضد الفلسفة والفلاسفة في جميع الأجيال وعلى مر القرون من أول حكماء اليونان ، الذين يسميهم القدماء الى ابن سينا وهو أحدث الفلاسفة عهداً في عصر الغزالي .

وليس هنا مجال الكلام على هذا الكتاب تقييماً أو تقدراً إنما محل الكلام عليه عند فحص مؤلفات الغزالي وترجمته وتلخيص تعاليمه . أما تهافت التهافت فهو الرد الذي دبحه يراخ ابن رشد بعد ظهور الكتاب في عالم الوجود بنحو مائة عام . وقد وضع ابن رشد نفسه بالنسبة للفلسفة والفلاسفة في موضع يبادل مكانة الغزالي بالنسبة للشريعة أي انه نصب نفسه محامياً ومدافعاً ومحارباً ومقارعاً ونصيراً وظهيراً للحكمة من أول عهد الحكمة اليونانية الى وقته أي بعد وفاة الغزالي بنحو قرن من الزمان .

فان الغزالي توفي في مستهل القرن السادس للهجرة وابن رشد توفي في ختامه فحق لابن رشد أن يكون حجة الحكمة والحكام كما كان الغزالي حجة الاسلام ، فان كتاب التهافت بقي مائة سنة قائماً يشن النارة على الفلسفة والفكر الحر ويسفّه أحلام الحكماء ويكفرهم ويلعنهم ويتوعدهم بعذاب النار ويستنزل عليهم منخط الخلق وغضب الخالق ولم يتقدم أحد من فلاسفة الشرق أو الغرب للرد على هذا الكتاب أو تنقيده بعض ما جاء فيه مما يلحق المار والحزى بالفلاسفة أجمعين .

فلما تصدى ابن رشد لهذا الكتاب بالنقد والتنقيد محاً عن أسلافه وأساتذته وتلاميذه واخوانه من أهل الحكمة وصحة لم يقدر غيره على محوها عنهم وأعاد الحياة الى الفلسفة

فاستردت تاجها وبهجتها ، بعد أن أدعى الغزالي فؤادها وأصمى مبعثها ، ولنبدأ الآن بالكلام على تهافت التهافت ، بعد مقدمة وجيزة من تهافت الفلاسفة ، تبين اسمه والغرض من وضعه :

### اسم الكتاب وغايته

قال الغزالي « ابتدأت بتحرير هذا الكتاب ، ردأ على الفلاسفة القدماء ، مبيناً تهافت عقيدتهم وتناقض كلهم فيما يتعلق بالالهيات ، وكاشفاً عن غوائل مذهبهم وعوراته التي هي على التحقيق مضاحك المقلد ، وعبرة عند الاذكياء ، أعنى ما اختصوا به عن الجماهير والدهماء ، من فنون العقائد والآراء » .

### الفلاسفة الأقدمون وقصد الغزالي من تأليف الكتاب

وطريقة الغزالي هي حكاية مذهب الفلاسفة على وجهه ( أى على حقيقته ) ليتبين للملحدين ، تقليدأ ، اتفاق كل مرموق من الأوائل والأواخر ( أى كل شهير منهم ) على الايمان بالله واليوم الآخر . وعندئذ يتحقق كل من يظن أن التجل بال كفر تقليدأ ، يدل على حسن آرائه ، أو يشعر بفطته أن هؤلاء الذين تشبه بهم من زعماء الفلاسفة ورؤسائهم يراء عما قذفوا به من جحد الشرائع ، واتهم مؤمنون بالله ومصدقون لرسله ولكنهم اختلطوا فى تفاصيل بعد هذه الأصول قد زلوا فيها فضلوا وأضلوا عن سواء السبيل .

### سبب وضع الكتاب

يقول الغزالي أنه رأى طائفة ، يستقذون فى أنفسهم التميز عن الارباب بالفطنة ، قد رفضوا طوائف الاسلام والعبادات واستحقروا شعائر الدين وخلعوا ريقته ولا مستند لكفرهم غير سماع النخى وسماعهم أسماء هائلة كسقراط وبقرات وأفلاطون وأرسطاطاليس وأمثالهم واطناب متبعيهم فى وصف عقولهم ودقة علومهم ( الهندسة والمنطق والطبيعة والالهيات ) واستبدادهم بفرط الذكاء والقول عنهم أنهم مع رزاة عقولهم وغزارة فضلهم منكرون للشرائع والنحل ، وجاحدون لتفاصيل الأديان ، يستقذون أنها نواميس مؤلفة

وحيل مزخرفة . فلما قرع ذلك سمعهم ( أى سمع هذه الطائفة التى تعتقد فى نفسها التميز عن الارباب فى الذكاء ) ووافق ما حكى لهم ، من عقائد الفلاسفة طبعهم ، نجلولوا باعتقاد الكفر تحيزاً إلى غمار الفضلاء بزعمهم وانخرطوا فى سلوكهم ، وترفعاً عن مساعدة الجماهير والدعما واستنكافاً من القناعة بأديان الآباء .

### الاقتصار على أرسطو

وقد قال الفزائى فى أول الأمر ، أنه سيقصر على اظهار التناقض فى رأى مقدمهم الذى هو الفيلسوف المطلق والمعلم الأول فإنه رتب علومهم وهذبها بزعمهم ( كذا ) وحذف الحشو من آرائهم وانتقى ما هو الأقرب إلى أصول أهوائهم ( أى الفلاسفة ) وهو أرسطاطاليس وقد رد على كل من قبله حتى على أستاذه الملقب عندهم بأفلاطون الالهى ولكن الحقيقة هى أن الفزائى لم يقتصر على أرسطو كما ادعى بل خلط آراء جميع الفلاسفة .

### علوم الفلاسفة

يقول الفزائى أنه سيقصر بحثه على المسائل الالهية ، لأن العلوم الحسائية والهندسية والمنطقية لا مجال فيها للتقد ، وأن الفلاسفة يستدلون على صدق علومهم الالهية بظهور العلوم الحسائية والمنطقية ويستدرجون بها ضعفاء العقول ولو كانت علومهم الالهية متقنة البراهين قوية عن التخمين كعلومهم الحسائية والمنطقية ، لما اختلفوا فيها كما لم يختلفوا فى الحسائية . وطبعاً لم يكن الفزائى يستطيع الرد عليها لأنه معترف بصحة العلوم الحسائية والمنطقية .

### فلاسفة الاسلام

ثم المترجون لكلام أرسطو ، لم ينفك كلامهم عن تحريف وتبديل ، محوج إلى تفسير وتأويل ، حتى أثار ذلك أيضاً نزاعاً بينهم ، وأقومهم بالنقل والتحقيق من المتفلسفة الاسلامية الفارابى أبونصر وابن سينا ، فلتنصر على أبطال ما اختاراه ورأياه الصحيح من مذاهب رؤسائهم فى الضلال ( كذا ) فليعلم أنا مقتضرون على رد مذاهبهم بحسب قل هذين الرجلين .

## بيان المسائل العشرين

التي أظهر فيها الغزالي تناقض الفلاسفة في كتابه

- ( ١ ) مذهب الفلاسفة في أزلية العالم
- ( ٢ ) مذهبهم في أبدية العالم
- ( ٣ ) قولهم إن الله صانع العالم وإن العالم صنعه
- ( ٤ ) معجزهم عن اثبات الصانع
- ( ٥ ) تعجزهم عن إقامة الدليل على استحالة آلهين
- ( ٦ ) مذهبهم في نفي صفات الله
- ( ٧ ) قولهم أن ذات الأول ( الله ) لا ينقسم بالجنس والفصل
- ( ٨ ) قولهم أن الأول موجود بسيط بلا ماهية
- ( ٩ ) تعجزهم عن بيان الأول ليس بجسم
- ( ١٠ ) القول بالدهر ونفي الصانع لازم للفلاسفة
- ( ١١ ) تعجزهم عن القول بأن الأول يعلم غيره
- ( ١٢ ) تعجزهم عن القول بأن الأول يعلم ذاته
- ( ١٣ ) قولهم أن الأول لا يعلم الجزئيات
- ( ١٤ ) قولهم أن السماء حيوان متحرك بالإرادة .
- ( ١٥ ) ما ذكروه من الغرض المحرك للسماء
- ( ١٦ ) قولهم أن نفوس السموات تعلم بالجزئيات الحادثة في هذا العالم .
- ( ١٧ ) قولهم باستحالة خرق العادات
- ( ١٨ ) تعجزهم عن البرهان العقلي على أن نفس الانسان جوهر قائم بنفسه ليس بجسم ولا عرض
- ( ١٩ ) قولهم باستحالة القناء على النفوس البشرية
- ( ٢٠ ) انكارهم البعث وحشر الأجساد مع التلذذ والتألم في الجنة والنار بالذات والآلام الجسدية .

ويرى القارىء الملم بهذه المباحث أن هذه المسائل العشرين تناولت جميع مشاكل العلوم الالهية والطبيعية قديماً وحديثاً عند فرق المسلمين وغيرهم من أصحاب العقائد ماعدا ما كان سبب القول به جمل المفكرين كالمسائل ١٤ و ١٥ و ١٦ .

أما الرياضيات فلا معنى لانكارها ، ولا للمخالفة فيها ، والمنطقيات فهي نظر في آلة الفكر في المعقولات ولا يتفق فيه خلاف به مبالاة ( أى ذو شأن ) وبعد أن أسهب الغزالي بسط تلك المسائل وتقنيدها على طريقته وزعمه بأدلة ومسائل وبيانات ومسالك وطرق وأصول وفروع ومقامات واعتراضات لا عدد لها ختم كتابه العجيب بقوله : « فإن قال قائل قد فصلتم مذاهب هؤلاء افتقطعون بكفرهم ووجوب القتل ( ١ ) لمن يعتقد اعتقادهم قلنا ( أى الغزالي ) تكفيرهم لا بد منه في ثلاث مسائل

- ( ١ ) مسألة قدم العالم وقولهم أن الجواهر كلها قديمة
- ( ٢ ) قولهم أن الله تعالى لا يحيط علماً بالجزئيات الحادثة من الأشخاص
- ( ٣ ) في إنكار بث الأجساد وحشرها .

فهذه المسائل الثلاث ، لا تلازم الاسلام بوجه . ومعتقدها معتقد كذب الأنبياء وأنهم ما ذكروه إلا على سبيل المصلحة تمثيلاً للجاهل الخلق وقهيباً . وهذا هو الصريح الذى لم يعتقده أحد من فرق المسلمين .

فأما ماعدا هذه المسائل الثلاث من تصرفهم في الصفات الالهية واعتقاد التوحيد فيها فمذهبهم قريب من مذاهب المعتزلة ومذهبهم في تلازم الأسباب الطبيعية هو الذى صرح المعتزلة به في التولد ، وكذلك جميع ما قلناه عنهم قد نطق به فريق من فرق الاسلام الا هذه الأصول الثلاث

فن يرى تكفير أهل البدع من فرق الاسلام يكفرهم أيضاً به ومن يتوقف على التكفير يقتصر على تكفيرهم بهذه المسائل ، وأما نحن فلنا نؤثر الآن الخوض في تكفير أهل البدع ، وما يصح منه وما لا يصح ، كيلا يخرج الكلام عن مقصود هذا الكتاب . »

وبديهي أن هذه النتيجة الحتمية الوديمة المتواضعة ، لا تلتم في شيء مع الطبل والزمر الذي بدأ به الغزالي كتابه فقد يخيل لقارئه في أوله انه سيخرق الأرض وسيلقي الجبال وأنه سيهدم قبة الفلسفة على رؤوس الحكماء ولن يبقى في بناء الاكروبول حجراً على حجر ! وهو ذلك الهيكل الفخم الذي شاده القدماء لعبادة منرفا الهة الحكمة

ويظهر أن الغزالي كان يعرف طريقة « التمهيد بالمدافع » فانه حشد في مقدمة كتابه ألفاظاً وجملاً طنانة تدخل الرعب الى قلوب خصومه ، ثم أخذ يناقش الفلاسفة بطريقة شبه منطقية ويمرز قوله في كل حين بعبارات دينية يمد من لا يؤمن بها كافرين ، وهو بين جملة وجملة يلعن الفلاسفة ويسبهم ويحقرهم ويستعبد بالله منهم ومن كفرهم .

كل ذلك على أشكال تهيج غيظ الحليم ، وتبعث المتعجل على سوء الظن به لا سيما وان الغزالي يناقش الفلاسفة بأصول علومهم كأنه واحد منهم قد أتقن معرفتهم ووقف على أسرارهم ، ثم شمر عليهم هذه الحرب الشعواء في كتبه وهذا الذي ينفر القارئ الخالي الغرض من الغزالي مع انه ذو شخصية مقبولة وكان من أئمة الفكر البشري في الشرق .

وأغرب مما تقدم هبوط الغزالي من أفق التهويل بتلك الخاتمة البسيطة التي يحجب بها معظم إجماعه ، فقد سبق فكفر الفلاسفة في عشرين مسألة وتصدى الرد عليهم من ارسطو الى ابن سينا ناقداً ومفنداً ومظهراً أوجه الخلاف والتناقض .

ثم اختصر العشرين مسألة واقتصر على ثلاث منها ، ولو كانت غاية الحقيقة تكفير الفلاسفة في تلك المسائل الثلاث لاقتصر عليها دون سواها ، ولكن الغزالي كالمصارع الشهير تقدم الى الميدان ليمجز خصمه في حركة بدنية تقتضي متعياً المهارة والحدق ، فلما أتى بتلك الحركة استعذب الاستحسان فاستمر في ابداء الحجة حتى أتى على عشرين حركة يقدر مصارعه على اتيان سبع عشرة منها ، ولما أراد الانسحاب من ساحة المصارعة قال بصوت خافت للجمهور الذي استولت عليه الدهشة :



« سادتي اننى أظهرت لكم مهارتي والحقيقة اننى وخصي متفنان الا في ثلاث حركات ولعلنا نتفق فيها أيضاً اذا طالت فرصة الامتحان »

وبعد هذه المقدمة التى لم يكن عنها بد ستترك المجال لابن رشد وهو خصم الغزالى وندّه ومصارعه وصارعه فى ميدان الفكر الفلسفى



لابن رشد فى كتبه التى وقمت لنا ترتيب وقسيم وتبويب وطرق تنطبق على أصول العلم الحديث فى التأليف .

أما كتاب التهافت الذى نحن بصدده فقد اتبع فيه طريقة الغزالى فى « تهافت الفلاسفة » فصار يقتبس المتن جملة جملة ويردّها بالرد عليها وأخذ فى ذلك الى قدر كبير ثم أدرك أن هذه الطريقة تقتضى تدوين كتابين فى كتاب وفى ذلك من الملل والتأويل ما فيه فصار يكتب فى اقتباس أوائل جل الغزالى ويختتمها بقوله « الى قوله كذا أو الى آخر ما قال ابو حامد » وهذه الطريقة تقتضى وجود الكتابين امام القارىء ليقرا كلام الغزالى ورد ابن رشد عليه .

ولكن دون هذه الغاية مصاعب شتى، منها أن ابن رشد لا يشير الى الصفحات أو النبذ لأنها لم تكن فى زمنه معينة بأعداد ، ولم تكن النسخ متحدة فى الكتابة والشكل حتى ينطبق ما فى نسخته على ما فى عداها مما يوجد بين أيدي الجمهور ، ومنها أن الشخص الشرقى الذى طبع هذين الكتابين جمعها فى جلد واحد ولا بد من فصلها قبل البدء فى التمتع بقراءتهما ، هذا فضلاً عن أن الطمع وعدم الذوق اديا بالناشر الى « تزوين » هوامش الكتابين بكتاب ثالث تأليف من يدعى « خوجه زاده أو أحد علماء الروم » وهو لا شك من علماء زمن الانحطاط فى الشرق الاسلامى وليس لكتابه قصد أو قيمة ولا عجب فان هذا العالم الرومى تصدى لتحكيم بين الغزالى وابن رشد فيما اختلفا فيه ، وهذه العبارة وحدها كافية للدلالة على قلة فهمه لأن التحكيم والتوفيق بينهما

مستحيلان اذ كل منهما فى اتجاه من الفكر ، والمقيدة ، والرأى ، والطريقة ، يناقض ويخالف اتجاه الآخر .

وبهذا وبذلك أصبح كتاب التهافت ، فى حاله الحاضرة ، عبارة عن مجموعة ملازم مطبوعة على ورق نبالى بحروف سقيمة فى صحف متلاصقة مزدجة تصد بمنظرها وقطعها اشجع القراء ، وأشدهم تعلقاً بالحكمة . ولا شك فى أن المقارنة بين كتب الفلسفة العربية ، وبين ما يأتىها من الكتب الأفرنجية كافية للدلالة على مكانة الحكمة من عقولنا وقلوبنا ، بل كافية للدلالة على مركزنا العقلى فى العالم .



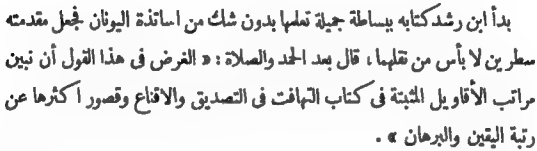
على أن لكتاب تهافت التهافت ، قيمة خاصة لأنه عبارة عن دفاع فيلسوف عن الفلسفة ، وفى نظرنا أنه أعظم دفاع لأعظم فيلسوف عربى مسلم ، ضد أعظم مفكر شرعى مسلم

يظهر ابن رشد فى هذا الكتاب بمظهر الواقف على الفلسفة فى جميع أدوارها ، العالم بما جاء فى كتب القدماء والمحدثين من اليونان والعرب ، كذلك يظهر بمظهر المدافع الرزين الثابت الجأش الذى لا يخرج عن افتراء الخصم عن حلمه ، ولا يخرج عن سوء النية فيقول ما لا يليق بالعاقل ولا نستويهه رغبة الانتصار على خصمه ، الى الاستهانة بقدره ولا يدفعه حب الانتصار لاسلافه من الفلاسفة الى مظاهرهم بغير حق

ويظهر لنا أنه لا يحترم أحداً بعد اليونان ، ولا يحترم فى اليونان أحداً قبل ارسطو أو بعده . وهو لا ينفذ حق ابن سينا والفارابى ولكنه يتناول مبادئها بالنقد الصحيح كذلك لا يندفع فى الطعن على الفزائى بل كثيراً ما يذكره بالعلم والفتنة

ويقول فى مواضع كثيرة « قال أبو حامد رضى الله عنه أو رحمه الله » ولكنه لا يقبل عثرته فى أما كن معينة فيحمل على طريقته فيقول مثلاً عنه : « وهذه المائدة كما قلنا خبيثة وهى من مواضع الابدال المغلظة ان كنت تعلم ( للقارىء ) كتاب السفطة »

ويظهر أن خوجه زاده المتوفى في أواخر القرن التاسع للهجرة خدم العلم بأمر واحد، ليس هو تطوعه للتحكيم بينهما، إنما تأليفه دعا إلى عناية بعض الترك بالكتابين ونشرهما ليكون لحوجه زاده، شرف الخلود على الموامش. فقد دلنا الاختبار على أن المؤلفات الرشدية التي لا مساس لها إلا بالفلسفة قد فُتيت وبادت واحرقت



فأين هذه المقدمة البسيطة الهادئة من مدافع الغزالي وقنابله ، ودباباته وطبله ، وهجماته ؛ على الفلاسفة وأهل الذكاء والمحدثين ؟

لاريب عندنا في أن الحقيقة لا تحتاج الى زفة ، لأنها غنية بقوتها وجمالها عن كل المظاهر



## كلام ابن رشد على الكتاب

قال لا يمتنع عند الفلاسفة أن يعدم العالم بأن ينقل الى صورة أخرى لأن العدم يكون هنا تابعاً وبالعرض وانما الذى يمتنع عندهم أن يعدم الشيء الى لا موجود أصلاً لأنه لو كان ذلك كذلك لكان الفاعل يتعلق فعله بالعدم أولاً وبالذات ، فهذا القول كله أخذ فيه الغزالي بالعرض على انه بالذات والزم الفلاسفة منه ما قالوا بامتناعه !  
واكثر الاقوال التى ضمن هذا الكتاب هى من هذا القبيل ولذلك كان أحق الاسماء بهذا الكتاب كتاب التهافت المطلق أو تهافت أبى حامد لا تهافت الفلاسفة .  
وكان أحق الاسماء بهذا الكتاب ( أى تهافت التهافت تأليفه ) كتاب التفرقة بين الحق والتهافت من الاقوال ( ص ٤١ طبع مصر )

وقال : اذا كان الفرض انما هو أن نبين أن ما يحتوى عليه هذا الكتاب من الأقاويل هى أقاويل غير برهانية واكثرها سفسطائية واعلى مراتبها أن تكون جدلية فان الأقاويل البرهانية قليلة جداً وهى من الأقاويل بمنزلة الذهب الابريز من سائر المعادن والدر الخالص من سائر الجواهر ( ص ٨٤ )

وقل فى عرض الكلام على علم الله بالكون والموجودات « وهذا كاف فى تهافت هذا القول كله ومنه فلنسم هذا الكتاب التهافت باطلاق لا تهافت الفلاسفة ( ص ٩١ )  
وقال : هذا الفصل ( يقصد مسألة نفى الصفات وهى السادسة فى كلام الغزالي ) كله مقالة سفسطائية فهذا الرجل ( ابو حامد ) فى أمثال هذه المواضع فى هذا الكتاب لا يخلو من الشرارة أو الجمل ، وهو أقرب الى الشرارة منه الى الجمل ( ص ٩٩ )  
وقال : وجميع ما فى هذا الكتاب لأبى حامد على الفلاسفة ، ولللاسفة عليه أو على ابن سينا كلها أقاويل جدلية من قبل اشتراك الاسم الذى فيها ( ص ١٠٠ )

ونكلم فى مواطن كثيرة عن الغزالي نفسه بما اقتضاه سياق الموضوع ، فقال فى كلام أبى حامد ضد رأى الفلاسفة فى أزلية العالم ( المسألة الأولى من المسائل العشرين )

هذا القول هو في أعلى مراتب الجدل وليس هو موصلاً موصل البراهين لأن مقدمته عامة والعامة قريبة من المشتركة ، ومقدمات البراهين من الأمور الجوهرية المتناسبة . وهذا كما لا يخفى على القارىء . رد منطقي لأن النزالي عاجل جميع المسائل على طريقة المنطق التي أتها لتكليل نفسه أو لمخاربتهم

وحاول النزالي في هذه المسألة الأولى بمبينا أن يضرب أمثالا من الشرع فرد عليه ابن رشد : هذا المثال الوصفى الوهمي من الطلاق أوم أنه يؤكد به حجة الفلاسفة وهو يوهنها لأن الاشعرية لها أن تقول انه كما تأخر وقوع الطلاق في اللفظ الى وقت حصول الشرط من دخول الدار أو غير ذلك كذلك تأخر وقوع العالم عن إيجاد البارئ اياه الى وقت حصول الشرط الذي تملق به وهو الوقت الذي قصد فيه وجوده . لكن ليس الأمر في الوصفيات كالأمر في العقليات .

وقال عن أدلة النزالي في المسألة ذاتها : قد تبين لك انه ليس في الأدلة التي حكاهها عن المتكلمين في حدوث العالم كفاية في أن تبلغ مرتبة اليقين وانها ليست تلحق بمراتب البرهان ولا الأدلة التي أدخلها وحكاهها عن الفلاسفة في هذا الكتاب لاحقة بمراتب البرهان وهو الذي قصدنا بيانه في هذا الكتاب .

وقال في الرد على قول النزالي بالزام الفلاسفة أن وصفوا الامكان بحدوث النفس غير منطبع في المادة أن يكون الامكان الذي في القابل كالامكان الذي في الفاعل لأن يصدر عنه الفعل فيستوى الامكانان

ويقصد النزالي من هذا أن تكون النفس مفارقة أى بعيدة عن الجسم وتدبره من خارج كما يدبر الصانع المصنوع فلا تكون النفس في البدن كما لا يكون الصانع هيئة في المصنوع أخرى وهذا الغرض ينطبق على توفيق العلماء الى ابتداء سفينة حرية أو طيارة أو سيارة تتحرك بقوة كهربائية بعيدة عنها ومستقلة دونها

وقد فرض ابن رشد امكان ذلك قائلاً انه لا يمتنع أن يوجد من الكمالات التي تجري مجرى الهيئات ما يفارق عمله ولو صح هذا أيضاً فهو لا يرى منفعة في تساوى

الامكانين، الامكان الذى فى القابل والامكان الذى فى الفاعل، ولا فائدة فى تشبيههما . ولا شعر أبو حامد أن هذه الأقاويل كلها إنما تفيد شكوكاً وحيرة عند من لا يقدر على حلها وهو من فعل الشرار السفطائيين أقرباؤه إنما يحارب الفلاسفة بمعارضته الاشكالات التى تنتج من أقوالهم باشكالات من نوعها ويقصد بالاشكالات شكوكاً تعرض عند ضرب أقاويل الفلاسفة بعضها ببعض ومثل النزالي فى ذلك كمثل المتقاضى الذى يتقن فهم قانون الاجرات ليستفيد منه وسائل لارباك خصمه بالدفع الفرعية . وقد كان ابن رشد قاضياً ابن قاض ابن قاض كما كان فيلسوفاً منطقياً ولذا تمكن من تلخيص أقوال النزالي ومعرفة الجيد منها من الردىء وطاب عليه أنه يلجأ إلى معاندة غير تامة لأن المعاندة التامة إنما هى التى تقتضى أبطال مذهب الخصم بحسب الأمر فى نفسه لا بحسب قول القائل فقال : وقد كان واجباً على أبى حامد أن يبتدىء بنقير الحق قبل أن يبتدىء بما يوجب حيرة الناظرين وتشكيكهم لتلايموت الناظر قبل أن يقف على ذلك الكتاب أويوت هو ( النزالي ) قبل وضعه . ويشير ابن رشد بذلك إلى وعد النزالي بتأليف كتاب يظهر به الحق دون أن ينصر مذهباً مخصوصاً غير « مشكاة الأنوار » ونظن أنه « مقاصد الفلاسفة » ولكن هذا الكتاب لم يكن وصل إلى المغرب . لأن ابن رشد يقول « والظاهر من الكتب المنسوبة إليه أنه راجع فى العلوم الالهية إلى مذهب الفلاسفة ، ومن اثبتها فى ذلك وأصحها ثبوتاً له كتابه المسمى بمشكاة الأنوار » .

ولا يتردد ابن رشد فى الاعتراف بصحة أقاويل النزالي كقوله فى ص ٧٨ « قد أجاد فى أكثر ما ذكره من وصف مذاهب الفلاسفة فى كون الباري تعالى واحداً مع وصفه بأوصاف كثيرة وشال أيضاً لدى قوله « أن العالم ليس موجوداً فى باب الاضافة وإنما هو موجود فى باب الجوهر والاضافة عارضة له » .

وقد رد النزالي على الفلاسفة فى شخص ابن سينا فجاء ابن رشد ونصر النزالي على ابن سينا وقصر الصحة فى رأى ابن سينا على صور الاجرام السماوية وما يدرك من

الصور المفارقة للوحدانية ( ص ٤٥ ) ومعنى هذا أن ابن رشد كتب كتابه لنصرة الفلاسفة ولكنه لم يتحيز لرأى من أرائهم وأقر النزالي في بعض المسائل المنسوبة اليهم وحاول تفسيرها وتبين أسباب خطأ الحكماء فيها وهذا أعظم دليل على حسن النية حيال خصم عنيد نسب ابن رشد اليه سوء النية في أكثر من مكان من كتابه

وهاك نموذجاً من كلام هذا الحكم الجليل عند الكلام على القول « بأن الواحد بالعدد البسيط لا يصدر عنه إلا واحد بسيط بالعدد لا واحد بالعدد من جهة وكثرة من جهة وأن الوحدانية منه هي علة وجود الكثرة » . فقد تناول النزالي أصل هذا القول المنسوب إلى ابن سينا ظناً منه أنه ينحصر الفلاسفة في النيل من أحدهم فقال ابن رشد « هذه الأقاويل التي هي أقاويل ابن سينا ومن قال بمثل قوله وهي غير صحيحة وليست جارية على أصول الفلاسفة ولكن ليست تبلغ من عدم الاقتناع بالمبلغ الذي ذكره هذا الرجل ( النزالي ) وليس هذا القول من الشناعة في الصورة التي أراد أن يصورها هذا الرجل حتى ينفر بذلك النفوس عن أقوال الفلاسفة ويبخسهم في أعين النظائر فإن كان الرجل قصد قول الحق في هذه الأشياء فخطأ فهو معذور وإن كان يعلم التمويه فيها فقصد فأنه لم يكن هنالك ضرورة داعية له فهو غير معذور وإن كان إنما قصد بهذا ليعرف أنه ليس عنده قول برهاني يعتمد عليه في هذه المسألة أعنى المسألة التي هي « من أين جاءت الكثرة ؟ » فهو صادق في ذلك إذ لم يبلغ الرجل المرتبة من العلم المحيط بهذه المسألة وهذا هو الظاهر من حاله فيما بعد وسبب ذلك أنه لم ينظر الرجل إلا في كتب ابن سينا فلفحه القصور في الحكمة من هذه الجهة وقد خرج النزالي بأقوال ابن سينا في مسألة علم الباري بذاته وبسائر الموجودات فإن ابن سينا إنما رام أن يجمع بين القول بأنه لا يعلم إلا ذاته ويعلم سائر الموجودات بعلم أشرف مما يعلمها به الإنسان إذ كان ذلك العلم هو ذاته . وهذا قول جميع الفلاسفة واللازم عن قولهم وقد أخرجت مكابرة النزالي صدر ابن رشد في هذه المسألة فقال « إذا قرر هذا لك فقيده بأن لك قبح ما جاء به هذا الرجل من الحل على الحكماء مع

ما يظهر من موافقة الرجل لهم في أكثر آرائهم . وهذا مصداق لما هو مشهور عن النزالي من أنه يوافق الفلاسفة في معظم أقوالهم ولكنه أراد الظهور بمخالفتهم ليحظى بشرف الانتصار للشرعية أو أنه كان مع الحكماء بقله ومع الشرع بقله فغلب القلب على العقل في موطن كثيرة ولكن اقتناع العقل كان ظاهراً في كل حال .

ثم حل ابن رشد على النزالي حملته الكبرى وهي من أقوى وأبلغ ما كتبه حكيم غضبان للحكمة والحق ، ومن سياق الحديث يفهم سبب تلك الحملة :

«وأما قوله أن قصده هنا ليس هو معرفة الحق وإنما قصده إبطال أقاويلهم وإظهار دعاوهم الباطلة قصداً لا يليق به بل بالدين في غاية الشر وكيف لا يكون ذلك كذلك ومعظم ما استفاد هذا الرجل من النباهة وفاق الناس فيما وضع من الكتب التي وضعها إنما استفادها من كتب الفلاسفة ومن تعاليمهم ؟ وهبك إذا أخطأوا في شيء فليس من الواجب أن ينكر فضلهم في النظر وما راضوا به عقولنا ولو لم يكن لهم إلا صناعة المنطق لكان واجباً عليه وعلى جميع من عرف مقدارها شكرهم عليها وهو معترف بهذا المعنى وداع إليه وقد وضع فيها التأليف ويقول أنه لا سبيل إلى أن يعلم أحد الحق إلا من هذه الصناعة وقد بلغ الغلو فيها إلى أن استخرجها من كتاب الله تعالى أفيجوز لمن استفاد من كتبهم وتعاليمهم مقدار ما استفاد هو منها حتى فاق أهل زمانه وعظم في ملة الاسلام صيته وذكره أن يقول فيهم هذا القول ويصرح بدمهم على الاطلاق وذم علومهم ؟

« وان وضعنا أنهم يخطئون في أشياء من العلوم الالهية فأننا إنما نحتاج على خطأهم من القوانين التي علمونا إياها في علومهم المنطقية وقطع أنهم لا يلزمونا على التوقيف على خطأ ان كان في آرائهم فإنا قصدهم إنما هو معرفة الحق ولو لم يكن إلا هذا القصد لكان ذلك كافياً في مدحهم مع أنه لم يقل أحد من الناس في العلوم الالهية قولاً يعتمد به وليس يعصم أحد من الخطأ إلا بأمر خارج عن طبيعة الانسان فلا أدري ما حل هذا الرجل على مثل هذه الأقاويل أسأل الله العصمة والمغفرة من الزلل ! »



على أن ابن رشد كان في كتابه حائراً بين أمرين الأول ضرورة الرد على الغزالي بما يمتنع ويفهم ويمعز الخصم والثاني بنفض التصريح بالحكمة للجمهور خوفاً عليهم من الضلال بالقليل الذي لا يشقى الغليل فهو يقول « ولذلك كان هذا الكتاب أحق باسم التهافت من الفرقين جميعاً وهذا كله عندى تمدى على الشريعة وفحص عما لم تأمر به شريعة تكون قوى البشر مقصرة عن هذا وذلك ان ليس كل ما سكنت عنه الشرع من المعلوم يجب أن يفحص عنه ويصرح به للجمهور وربما أدى إليه النظر أنه من عقائد الشرع فإنه يتولد عن ذلك مثل هذا التخليط القيم فينبغى أن يسبك من هذه المعاني كل ما سكنت عنه الشرع ويعرف الجمهور أن عقول الناس مقصرة عن الخوض في هذه الأشياء ولا يتعدى التعليم الشرعى المصرح به في الشرع اذ هو التعليم المشترك للجميع الكافي في بلوغ ذلك »

هذا ابن رشد - أشهر فلاسفة الاسلام وقد رماه معاصروه بالالحاد ونسبوا اليه التعطيل وحاكمه الأمير في مجلس حافل وعاقبه بالنفي ولو أن ابن رشد عاصر الغزالي لكان أشد خصومة ولقامت بينهما حرب عقلية أشد من التي أثار الغزالي غبارها بكتابه وحركها الوليد بعد موت خصمه بمائة عام - تقول أن ابن رشد يظهر في كل صفحة من صفحاته أنه أصدق دفاعاً عن الشريعة وأشد مناصرة لاحكامها من ذلك الرجل الذي لقبوه بحجة الاسلام .

فان ابن رشد في مواضع كثيرة من كتبه ينهى عن بذل الحكمة وعن تأويل ظاهر الشرع ويتناول تلك المسائل كارهماً الخوض فيها وناقماً على من هتك ستر الحكمة ورفق النقاب عن وجهها وأباح لسائر الأنظار أن تطأها يقول « فلترجع الى ما كنا بسبيله مما دعت اليه الضرورة وإلا فافقه العالم والشاهد والمطلع إنا ما كنا نستجيز أن نتكلم في هذه الأشياء ، هذا النحو من التكلم » .

وقد كتب ابن رشد كتاب التهافت إقحاذاً للعقول من الضلال أى أنه تدارك الخطر الذى يحدثه الغزالي فعمله مفهوم لأنه لغاية معلومة . أما الغزالي فقد انتدب نفسه لغير

سبب وقصد الى تشويش الأفكار باعترافه . فأيهما أقرب الى الصواب وأيها أكثر ارتباطاً بالحق وأيها أحسن نية وأسلم طوية وأشرف قصداً من صاحبه ؟ .

لقد أجاب ابن رشد على هذا السؤال في عرض الكلام على « الغرض المحرك للسماء » إذ قال الفلاسفة أن السماء حيوان مطيع لله تعالى « وهى المسألة الخامسة عشرة من مسائل الغزالي : قال ابن رشد رداً عليه « قد يظن أن هذا الكلام لسخره يصدر عن أحد رجلين إما رجل جاهل وإما رجل شرير وأبو حامد مبرأ عن هاتين الصفتين ولكن قد يصدر من غير الجاهل قول جاهل ومن غير الشرير قول شريرى على جهة الندور ولكن يدل هذا على قصور البشر فيما يعرض لهم من التقلبات »

فما أصدق هذا القول على من تصدى للحق ظناً منه أنه يقلل من نوره !

### رد ابن رشد على طريقة الغزالي

يتهم ابن رشد خصمه الغزالي بأنه سفسطائي وأنه تناول مسائل كثيرة عظيمة تحتاج كل واحدة منها الى أن تفرد بالفحص عنها وعما قاله القدماء فيها وأخذ المسألة الواحدة بدل المسائل الكثيرة هو موضع مشهور من مواضع السفسطائيين السبعة والناظر في واحد من هذه المبادئ « هو سبب لغلط عظيم في إجراء الفحص عن الموجودات

ويتهمه أيضاً بأنه سريع الأخذ بأبسط الخطأ المنسوب الى الحكماء شديد الفرج به فانه لما ظفر في مسألة « جواز وجود كثرة في المألل الأول عن غير علة » بوضع فاسد منسوب الى الفلاسفة ولم يجد مجيباً يجيبه بجواب صحيح ، سر بذلك وكثرت المحالات اللازمة لهم ، وكل ما جر باطلاً يسره .

أما ما عدده من أجناس العلم الطبيعي الثمانية فصحيح على مذهب أرسطوطاليس وأما العلوم التي عددها على أنها فروع له فليست كما عددها أما الطب فليس هو من العلم الطبيعي وهو صناعة تؤخذ مبادئها من العلم الطبيعي لأن العلم الطبيعي نظري والطب عملي أما الكلام في المعجزات فليس فيه للقدماء من الفلاسفة قول لأن هذه كانت

عندهم من الأشياء التي لا يجب أن يتعرض للفحص عنها وتجعل مسائل قائمها مبادئ الشرائع والفاحص عنها والمسلك فيها يحتاج الى عقوبة عندهم مثل من يفحص عن سائر مبادئ الشرائع العامة مثل هل الله تعالى موجود ، وهل السعادة موجودة ، وهل الفضائل موجودة ؟ وانه لا يشك في وجودها وان كيفية وجودها هو أمر إلهي معجز عن إدراك العقول الانسانية

أن ما حكاه النزالي في الرؤيا عن الفلاسفة فلا أعلم أحداً قال به من القدماء والذي يقول القدماء في أمر الوحي والرؤيا إنما هو عن الله تعالى بتوسط موجود روحاني ليس بجسم وهو واهب العقل الانساني عندهم وهو الذي يسميه الحذاق منهم العقل الفعال ويسمى في الشريعة ملكاً .

ولا حاجة بنا الى القول بأن الاقدام على تأليف تهافتات كاف بذاته للتدليل على رسوخ قدم ابن رشد في الفلسفة بأصولها وفروعها والالام بتاريخ مذاهب الفلاسفة القدماء منهم والحديثين لما يقتضيه وضع مثل هذا الكتاب من الاستشهاد بأقوالهم ومقارنتها ببعضها وبغيرها وتقدها وتوضيح ما أشكل فهمه منها على أذهان خصوصها

### عن فلاسفة اليونان

- قال في كلام الفلاسفة أن العالم مؤلف من خمسة أجسام
- ( ١ ) جسم لا ثقيل ولا خفيف وهو الجسم السهلوى الكرى المتحرك
  - ( ٢ ) » ثقيل بالاطلاق وهو الأرض
  - ( ٣ ) » خفيف بالاطلاق وهي النار
  - ( ٤ ) » ثقيل بالإضافة الى الأرض وهو الماء
  - ( ٥ ) » خفيف بالإضافة الى النار وهو الهواء

ثم قال للقارىء : « لا تلطم هنا في تبين هذا ببرهان وان كنت من أهل البرهان فانظره في مواضعه » وتكلم عن حركة الأكر السماوية وقال أنها تتحرك من جهات محدودة

أما ما يرى ارسطو أن للسماء ميّناً وشمالاً وأماماً وخلفاً وفوقاً وأسفل فاختلاف الأجرام السماوية في جهات الحركات هي لاختلافها في النوع وهو شيء يخصها أعني أنها تختلف أنواعها باختلاف جهات حركاتها وكون الجرم السماوي الأول حيواناً واحداً بعينه اقتضى له طبعه ، أما من جهة الضرورة أو من جهة الأفضل ، أن يتحرك بجميع أجزائه حركة واحدة من المشرق إلى المغرب وسائر الأفلاك اقتضت لها طبيعتها أن تتحرك بخلاف هذه الحركة وأن الجهة التي اقتضتها طبيعة جرم النكل حينئذ أفضل الجهات لكون هذا الجرم هو أفضل والأفضل ، في المتحركات واجب أن يكون له الجهة الأفضل

### مسألة علم الله بالموجودات

وهي من جزئيات الثالثة عشرة من مسائل النزالي

قال ابن رشد : ان العلم يتكثر بتكثر المفعولات للعالم لأنه إما يعقلها على النحو الذي هي عليه موجودة وهي علة علمه وليس يمكن أن تكون المعلولات الكثيرة تعلم بعلم واحد ولا يكون العالم الواحد علة لصدور معلولات كثيرة عنه في الشاهد مثال ذلك أن علم الصانع الصادر عنه مثلاً «الخزانة» غير العلم الصادر عنه «الكرسى» لكن العلم القديم مخالف في هذا العلم المحدث والفاعل القديم للفاعل المحدث فأن قيل فما تقول أنت في هذه المسألة وقد أبطلت مذهب ابن سينا في علة الكثرة فما تقول أنت في ذلك .

فأنه قد قيل أن فرق الفلاسفة كانوا يميزون في ذلك بواحد من ثلاثة أجوبة

( ١ ) الكثرة جاءت من قبل الميولي

( ٢ ) الكثرة جاءت من قبل الآلات

( ٣ ) الكثرة جاءت من قبل الوسائط

أما فرقة ارسطو فقد صححوا الجواب الثالث . وهذا لا يمكن الجواب فيه في هذا الكتاب بجواب برهاني ولكن لانجد لارسطو أول من اشتهر من قدماء المشائين هذا

القول الذى نسب اليهم إلا ( لفرفوروس الصورى ) صاحب مدخل علم المنطق .  
والرجل لم يكن من حدّاقهم والذى يجرى عندى على أصولهم أن سبب الكثرة هى  
مجموع الثلاثة الأسباب أعنى المتوسطات والاستعدادات والآلات .

وقال عند الكلام على تمجيز أبى حامد الفلاسفة عن اثبات الصانع : أن  
وجود المقدمات عند الفلاسفة ليس شرطاً فى وجود المتأخرات بل ربما كان الشرط  
فساد بعضها وأمثال هذه العلل ( وجود المطر عن الغيم والغيم عن البخار ) هى عندهم  
مرقبة لعل أولى أزلية تنتهى الحركة إليها فى علة من هذه العلل فى وقت حدوث المعلول  
الأخير مثال ذلك أن سقراط إذا ولد افلاطون فإن المحرك الأقصى لتحريك عندهم  
فى حين توليده إياه هو الفلك أو النفس أو العقل أو جميعها أو البارى ولذلك يقول ارسطو  
أن الانسان يولده انسان وكذا الأفلاك بعضها عن بعض إلى أن ترتقى إلى محركها  
ومحركها إلى المبدأ الأول فأذن ليس الانسان الماضى شرطاً فى وجود الانسان الآتى

### فى علم البارى بالجزئيات

وكذلك الأمر فى الكلّيات والجزئيات يصدق عليه سبحانه أن يعلمها ولا يعلمها ؛ هذا  
هو الذى يقتضيه أصول الفلاسفة القدماء منهم ، وأما من فصل فقال أنه يعلم الكلّيات  
ولا يعلم الجزئيات فغير محيط بمذهبهم ولا لازم لأصولهم فإن العلوم الانسانية كلها  
أفعالات وتأثيرات عن الموجودات والموجودات هى المؤثرة فيه وعلم البارى سبحانه  
هو المؤثر فى الموجودات والموجودات هى المنفصلة عنه وإذا قرر هذا فقد وقمت الراحة  
من جميع المشاجرة بين أبى حامد وبين الفلاسفة فى هذا الباب وغيره .

### تقد الفلاسفة

قلنا أن ابن رشد لم يتحيز لفريق دون آخر بل كان فى كتابه حكماً بين الجميع  
قال فى مسألة القول بأن الله ليس هو فاعلاً وإنما هو سبب من الأسباب التى لا يتم  
الشيء إلا به وقدم العالم وحدوثه « هذا القول هو من جواب ابن سينا فى هذه المسألة

عن الفلاسفة وهو قول سفسطائي . والحال في وجود الحركة أنها دائماً تحتاج إلى المحرك والمحققون من الفلاسفة يعتقدون أن هذه هي حال العالم الأعلى مع الباري فضلاً عما دون العالم العلوي وبهذا تقارق الخلوقات المصنوعات فأن المصنوعات إذا وجدت يقترن بها عدم ، يحتاج من أجله إلى فاعل به يستمر وجودها

لما أراد ارسطو أن يبين كون الأرض مستديرة بطوائفها أنزلها محدثة ليتصعد العقل منها العلة ثم ينقلها إلى الأزلية وذلك في مقاله الثانية من السماء والعالم ، وذلك لأن الفلاسفة يقولون أن من قال أن كل جسم محدث وفهم من الحدوث الاختراع من لا موجود أى من العدم فقد وضع معنى من الحدوث لم يشاهده قط ، وجملة الأمر أن الجسم عندهم سواء كان محدثاً أو قديماً ليس مستقلاً في الوجود بنفسه وهي عندهم في الجسم القديم واجبة على نحو ما هي عليه في الجسم المحدث ، إلا أن الخيال لا يساعد كيفية وجودها في القديم كما يساعد في الجسم المحدث

وأما الدهرية فالجسم هو الذي اعتمدت عليه وذلك أنه لما انقطعت الحركات عندها بالجرم السماوي وانقطع به التسلسل ظنت أنه قد انقطع بالعقول واقطع بالحس . وأما الفلاسفة فأنهم اعتبروا الأسباب حتى انتهت إلى الجرم السماوي ثم اعتدوا الأسباب المعقولة فأفضى بهم الأمر إلى موجود ليس بمحسوس ، هو علة ومبدأ للموجود المحسوس .

وأما الأشعرية ( وهم أهل السنة الذين تلقى ابن رشد أصول الفقه في صباه على طريقتهم كما تقدم في ترجمته ) فأنهم جحدوا الأسباب المحسوسة أى لم يقولوا بكون بعضها أسباباً لبعض وجعلوا علة الموجود المحسوس موجوداً غير محسوس بنوع من أنكون غير مشاهد ولا محسوس وأنكروا الأسباب والمسببات وهو نظر خارج عن الانسان بما هو انسان .

مسألة كون الجسم ليس واجب الوجود بذاته ، اذا وضع واجب الوجود موجوداً مركباً من أجزاء قديمة من شأنها أن يتصل بعضها ببعض كالحال في العالم وأجزائه صدق على العالم وأجزائه أنه واجب الوجود ، هذا كله اذا سلمنا أن هناء موجوداً

هو واجب الوجود ويظهر ضعف هذه الطريقة عند من يفرض جسماً بسيطاً غير مركب من مادة وصورة وهو مذهب المشائين .

ولذلك يقول الاسكندر أنه لا بد أن يكون هنا قوة روحانية سارية في أجزاء العالم كما يوجد في أجزاء الحيوان الواحد قوة تربط أجزاء بعضها ببعض ، والفرق هنا أن الرباط الذي في العالم قديم ، من قبل أن الرباط قديم ، فتدرك الخالق هذا النص الذي لحقه بهذا النوع من التمام الذي لا يمكن فيه غيره كما يقوله أرسطو في كتاب الحيوان وقد رأينا في هذا الوقت كثيراً من أصحاب ابن سينا لموضع هذا الشك قد تأولوا على ابن سينا هذا الرأي وإنما سمي فلسفته المشرقية لأنها مذهب أهل المشرق فانهم يرون أن الالهة عندهم هي الأجرام السماوية على ما كان يذهب اليه وهم مع هذا يضمفون طريق أرسطو في اثبات المبدأ الأول من طريق الحركة .

### الكلام عن واجب الوجود

مذهب ابن رشد في الذات والصفات أن الصفات لاصقة بالذات وثابتة بها ومتحدة معها وليست زائدة عنها . وأن الجسم السماوي عند الفلاسفة ليس مركباً من مادة وصورة وإنما هو عندهم بسيط وقد يظن أنه يصدق عليه أنه واجب الوجود بمجوهه

### مذهب النصارى في الأقاليم الثلاث

أنهم ليس يرون أنها صفات زائدة على الذات وإنما هي عندهم متكثرة بالحد وهي كثيرة بالقوة لا بالفعل ولذلك يقولون ثلاثة لا واحد أى واحد بالفعل ثلاثة بالقوة الفلاسفة يقول أن البارئ تعالى واحد مع وصفه بأوصاف كثيرة

إن تسمية البارئ عقلاً هو الاسم الأخص بذاته عند الفلاسفة المشائين بخلاف ما يراه أفلاطون من أن العقل غير المبدأ الأول وأنه لا يوصف بأنه عقل .

للموجود وجودان، وجود أشرف ووجود أخس والوجود الأشرف هو علة الأخس وهذا هو معنى قول القدماء أن العلوى تعالى هو الموجودات كلها وهو المنعم بها والفاعل لها

ولذلك قال رؤساء الصوفية « لا هو إلا هو » ولكن هذا كله هو من علم الراسخين في العلم ولا يجب أن يكتب هذا ولا أن يكلف الناس اعتقاد هذا ولذلك ليس هو من التعليم الشرعى ومن أثبتته في غير موضعه فقد ظلم كما أن من كتمه عن أهله فقد ظلم

### نظام الكون في نظر ابن رشد والفلاسفة

مذهب القوم القديم ( يقصد قدماء الفلاسفة وهو يتبعهم ) هو أن هنأ مبادئ للاجرام السماوية والأجرام السماوية تتحرك اليها على جهة الطاعة لها والمحبة فيها والامتثال لأمرها إياها بالحركة والفهم عنها وان الاجرام إنما خلقت من أجل الحركة وهي حية ناطقة تعقل ذاتها وتعقل مبادئها المحركة لها وهذه المبادئ ليست مادة فوجب أن يكون جوهرها علماً أو عقلاً أو كيف شئت أن تسميها .

وهذه المبادئ المفارقة وجودها ( يقصد بذلك مفارقة للواد أى مختلفة عنها ) مرتبطة بمبدأ أول فيها ولولا ذلك لم يكن هنأ نظام موجود . وقد صح عند الفلاسفة أن الأمر بهذه الحركة هو المبدأ الأول وهو أن سبحانه وتعالى قد أمر سائر المبادئ أن تأمر سائر الأفلاك بسائر الحركات وان بهذا الأمر قامت السموات والأرض كما أن بأمر الملك في المدينة قامت جميع الأوامر الصادرة ممن جعل له الملك ، ولاية أمر من أمور المدينة الى جميع من فيها من صنوف الناس وهذا التكليف والطاعة اللذين وجبا على الانسان ، لكونه حيواناً ناطقاً .

### انطباع غريزة التقدماء من حكماء اليونان في ابن رشد

في كثير من مواضع هذا الكتاب يظهر ابن رشد اشتماله من البحث في المسائل الالهية والفلسفية التي يعدها أمهات المسائل ويستغفر لنفسه من الخوض فيها وما ذلك إلا تقليداً للقدماء كما ورد على لسانه في صفحة ١٢١ من تهافت التهافت قال في موضع : « فأنه يأخذ الحق ممن تكلم في هذه الأشياء الكلام العام ويجادل في الله بغير علم »



وقال في آخر الكتاب :

« وقد رأيت أن أقطع ههنا القول في هذه الأشياء والاستغفار من التكلم فيها ولولا ضرورة طلب الحق مع أهله ما تكلمت في « ذلك علم الله بحرف . »

### اتساع علمه في الفلسفة

الكلام على طبيعة الموجود بالفعل وهي التي يسمونها بالهيولى

قد نسب أبو حامد فيها الى الفلاسفة قولاً لم يقله واحد لا سيما فيما يتعلق بحدوث النفس فأجابه ابن رشد قال :

لا أعلم أحداً من الحكماء قال إن النفس حادثة حدوثاً حقيقياً ثم قال أنها باقية إلا ما حكاه عن ابن سينا وإنما الجميع على أن حدوثها هو إضافي وهو إتصالها بالامكانات الجسمية القابلة لذلك الاتصال ، كالامكانات التي في المرايا لاتصال شعاع الشمس بها وهذا الامكان عندهم ليس هو من طبيعة امكان الصور الحادثة الفاسدة بل هو امكان على نحو ما يزعمون أن البرهان أدى اليه وإن الحامل لهذا الامكان طبيعة غير طبيعة الهيولى . ولا يقف على مذاهبهم في هذه الأشياء إلا من نظر في كتبهم على الشروط التي وضعوها مع فطرة فائقة ، ومعلم .

### مسئلة الزمان

وهي من أهم المسائل عند الفلاسفة القدماء والمحدثين وقد تكلم فيها ابن رشد توضيحاً وقد لما كتبه الغزالي فتناول أزلية العالم وحدوثه وأدلة الفلاسفة وأهل الشرع في الأمرين فإن الفلاسفة يقولون بالأزلية والشرعيون يقولون بالحدوث ، فثلاً أبو الهذيل العلاف موافق للفلاسفة في أن كل محدث قاسد وأشد التزاماً لأصل القول بالحدوث . ومخالف لهم في كون العالم أزلياً من الطرفين وابن رشد يرد عليه بقوله أنه إذا سلم أن العالم لم يزل امكانه وإن امكانه يلحقه حالة ممتدة معه يقدر بها ذلك الامكان كما يلحق الموجود

الممكن اذا خرج الى الفعل على تلك الحال وكان يظهر من هذا الامتداد أنه ليس له أول صح لهم ان الزمان ليس له أول إذ ليس هذا الامتداد شيئاً إلا الزمان وتسمية من سباه دهرًا لا معنى لها .

واذا كان الزمان مفارقاً للامكان والامكان مفارقاً للوجود المتحرك فالوجود المتحرك لا أول له لأن الفلاسفة لا يضعون للحركة الدورية ابتداء فليس يلزمهم أن يكون لها انقضاء لأنهم لا يضعون وجودها في الماضي وجود انكاثن الفاسد وان ما دخل في الماضي بالحقيقة قد دخل في الزمان وما دخل في الزمان فالزمان يفضل عليه بطرفيه وله كل وهو متناه ضرورة وكل مبدأ حادث هو حاضر وكل حاضر قبله ماض وما يوجد مساوفاً للزمان والزمان مساوفاً له فقد يلزم أن يكون غير متناه .

وقد تخلص ابن رشد من هذا البحث النظري الجليل الى الكلام على أزلية العالم فقال أن أهل الشرع جعلوا امتناع الفعل أزلياً ووجوده أزلياً وذلك غاية الخطأ تكن اطلاق اسم الحدوث على العالم كما أطلقه الشرع أخص به من اطلاق الاشعرية لأن الفعل بما هو فعل فهو محدث وإنما يتصور القدم فيه لأن هذا الاحداث والفعل المحدث ليس له أول ولا آخر ولذلك عسر على أهل الاسلام أن يسمى العالم قديماً والله قديم وم لا يفهمون من القديم إلا ما لا علة له .

ولا يخفى أن مسألة قدم العالم هي أول مسألة تناوَلها البحث بين الغزالي وابن رشد وهي أولى المسائل التي يكفرون بها الفلاسفة

### دفاع ابن رشد عن الفلسفة

قال ابن رشد، وهذا يد من أبلغ وأجل ما كتبه فيلسوف عربي ، في شرح مذاهب الفلاسفة ، بعد أن رد على بعض مسائل الغزالي ، وقصده أن يكون قوله مما يحرك من أحب الوقوف على الحق ، ويجرضه على النظر في علوم الفريقين ، أهل الشرع وأهل الحكمة ، ويعمل في هذا كله على ما وقفه الله اليه وقيمة هذا القول تاريخية ولا تقيده عقلاً حالاً .

« أما الفلاسفة فقد طلبوا معرفة الموجودات بمقولم لامتسدين الى قول من يدعوم الى قبول قوله من غير برهان بل ربما خالف الأمور المحسوسة ، وقد أثبتوا أسباباً أربعة هي الصورة والمادة والفاعل والغاية .

« أما السبب الفاعل وهو الذى يسميه جالينوس القوة المصورة أو الخالق وشك هل هي الاله أو غيره لأن السبب الفاعل هو معطى النفس ومعطى الصورة والحركة . وخصوصاً أيضاً عن السموات بعد ما اتفقوا أنها مبادئ الأجرام المحسوسة واعتقدوا أن الأجرام السماوية عاقلة وأنها ذوات نفوس ورأوا أنها أشرف من العقل الانسانى ولما نظروا إلى الجرم السماوى رأوا فى الحقيقة جسماً واحداً شبيهاً بالحيوان الواحد له حركة واحدة كلية وهي الحركة اليومية واعتقدوا أن ارتباط هذه الأجسام الكروية بعضها ببعض ورجوعها إلى جسم واحد وتعاونها على فعل واحد وهو العالم بأسره أنها ترجع لمبدأ واحد وأن هذا النظام والترتيب هو السبب فى سائر النظمات والترتيبات وأن العقول تتفاضل فى ذلك بحسب حالها منه فى القرب والبعد .

« والاول عندهم لا يعقل إلا ذاته وهو يتحمل ذاته بعقل جميع الموجودات فعلى هذا ينبغى أن يفهم مذهب الفلاسفة فى هذه الأشياء والأشياء التى حركتهم إلى مثل هذا الاعتقاد فى العالم فأذا تؤملت فليست بأقل اقناعاً من الأشياء التى حركت المتكلمين من أهل الملة أعنى المنزلة أولاً والأشعرية ثانياً إلى أن اعتقدوا فى المبدأ الأول ما اعتقدوا أعنى أنهم اعتقدوا أنه ههنا ذات غير جسمانية ولا فى جسم ، حجة عالية فريدة قادرة متكلمة مسموعة بصيرة .

« وقد قام عندهم البرهان على أن فى الحيوان قوة واحدة بها صار واحداً وبها صارت جميع القوى التى فيه تؤمّ فعلاً واحداً وهو سلامة الحيوان وهذه القوى مرتبطة بالقوة الفائضة عن المبدأ الأول ولولا ذلك لافترقت أجزاؤه ولم تبقى طرفة عين .

« والعالم أشبه شئ عندهم بالمدينة الواحدة وذلك أنه كما أن المدينة تقوم برئيس واحد ورياسات كثيرة تحت الرئيس الأول كذلك الأمر عندهم فى العالم وذلك أنه كما

أن سائر الرياضات التي في المدينة إنما ارتبطت بالرئيس الأول من جهة أن الرئيس الأول هو الموقف لواحدة واحدة من تلك الرياضات على الغايات التي من أجلها كانت تلك الرياضات وعلى ترتيب الأفعال الموجبة لتلك الغايات كذلك الأمر في الرئاسة الأولى التي في العالم مع سائر الرياضات وتبين لهم أن المبدأ الأول هو مبدأ جميع المبادئ . فإنه فاعل وصورة وغاية وصارت جميع الموجودات تطلب غايتها بالحركة نحو المبدأ الأول وتطلب بها غاياتها التي من أجلها خلقت وجميع الموجودات فتطلبها بالطبع ( غريزة ) وأما الانسان فبالارادة »

### الكلام على حشر الأجساد

أخذ النزالي يزعم أن الفلاسفة ينكرون حشر الأجساد وهذا شيء ما وجد لواحد ممن تقدم فيه قول والقول بحشر الأجساد أقل ما له منتشر في الشرائع الف سنة والذين تأدت البناء عنهم الفلسفة دون هذا العدد من السنين وذلك أن أول من قال بحشر الأجساد هم أنبياء بنى اسرائيل الذين أتوا بعد موسى وذلك بين من الزبور ومن كثير من الصحف المنسوبة لهم . وثبت أيضاً ذلك في الانجيل وتواتر القول به عن عيسى وهو قول الصابئة وقد قال عنها ابو محمد بن حزم أنها أقدم الشرائع والحكماء بأجمعهم يرون في الشرائع أن يتقلدوا من الأنبياء والواضعين مبادئ العمل والسنن المشروعة في ملة ملة

والممدوح عندهم من هذه المبادئ الضرورية هو ما كان منها أحث للجسمود على الأعمال الفاضلة حتى يكون الناشئون عليها أتم فضيلة من الناشئين على غيرها . فاقيل في الميعاد في الشريعة الاسلامية هو أحث على الأعمال الفاضلة مما قيل في غيرها ولذلك كان تمثيل الميعاد لهم بالأمور الجسمانية أفضل من تمثيله بالأمور الروحانية

## ابن رشد وحرية الفكر

كتب الأستاذ لويجي رينالدى فى بحث « المدينة العربية فى الغرب » قال :  
 « ومن فضل العرب علينا أنهم هم الذين عرفونا بكثير من فلاسفة اليونان وكانت لهم الأيدى البيضاء على النهضة الفلسفية عند المسيحيين . وكان الفيلسوف ابن رشد أكبر مترجم وشارح لنظريات ارسطاطاليس ولذلك كان له مقام جليل عند المسلمين والمسيحيين على السواء وقد قرأ الفيلسوف النصرانى توماس نظريات ارسطاطاليس شرح العلامة ابن رشد . ولا تنس أن ابن رشد هذا هو مبتدع مذهب « الفكر الحر » وهو الذى كان يتعشق الفلسفة ويهيم بالعلم ويدين بهما وكان يعلمهما لتلاميذه بشف وولع شديدين وهو الذى قال عند موته كلمته المأثورة « تموت روحى بموت الفلسفة » وكتب قبله المفكر الانجلىزى جون روبرتسون فى « تاريخ وجيز للفكر الحر » ( ج ١ ص ٢٧٧ ) قال ما نصه :

« أن ابن رشد أشهر مفكر مسلم لأنه كان أعظم المفكرين المسلمين أثراً وأبعدهم نفوذاً فى الفكر الأوروبى فكانت طريقته فى شرح ارسطو هى المثلى ، فى القرون الوسطى وقد ظهر فضله بشرح مذهب السيانزم ( الوهية العالم ) الذى يؤيد أزلية الكون المادى . ويقول بأن النفس المفارقة تخلق من النفس العامة وتعود اليها فتلاشى فيها فجعل شرح هذا المذهب لابن رشد شأنًا كبيراً فى عالى الفكر المسيحى والاسلامى .

وقد انشقى على مذهب الزهد والتصوف الذى نشره ابن باجه وابن طفيل . وحارب الغزالى فى آرائه الدينية المخالفة للعقل وأفرد لذلك كتاب « تهافت التهافت » ردًا على « تهافت الفلاسفة » أشهر كتب الغزالى وأظهرها غرضًا . فأثبت ابن رشد بكتبه أنه أقل فلاسفة الإسلام تصوفًا وأكثرهم تأييدًا للعقل وهو يمارض وجهة النظر الدينية فى كل رأى جوهرى فأنكر بمت الأجساد وعد القول بمت الجسد خرافة وشأنه فى ذلك شأن من سبقه من المعطلين وبحيث مسألة « الحيار » بحثًا يكاد يكون علميًا وعارض فى ذلك مذهب المتكلمين المتلف للأخلاق لأنهم قالوا بأن إرادة الله هى

مقياس الحق ولا مقياس سواها وكانوا جبرية وكذلك عارض ابن رشد مذهب القدرية « وقد أدرك ابن رشد ما بين مذهبه وبين العقائد الشائنة من العداء وطفن إلى الأفكار التي تهدده إذا لم يصانع في بعض الأمور فحاول استرضاء أهل الشريعة ببعض كتب ألفها وجعل نفسه أوسع صدرًا من ابن طفيل فقال بأن الاسلام أكمل نظام قومي ، وأصلح ملة للشعوب ، وهو واضح مذهب الحقيقة المزدوجة أى حقيقة العلم أو الفلسفة وحقيقة الدين . وكان لهذا المذهب شأن يذكر في مباحث النصرانية عدة قرون .

« وقد تكلم في كتابه « فصل المقال » و « مناهج الأدلة » بلهجة الرجل المحافظ على العقائد وحامى ذمار الظاهر من أمور الشرع وقال أن الماقل لا ينطق بكلمة ضد العقيدة السائدة . وأن الملحد الذى يطمع في الدين يستحق الموت لأنه يهدم كيان الفضيلة القومية . وقال أن مذهب خلق العالم مخالف للعقل ولكن الفضل في بقاءه للمادة . وأن المتدين لا يكفيه الإيمان لأن المؤمن بغير علم يتقلب زنديقًا إذا بحث واستقصى . « ولكن ابن رشد كان يعيش في عهد انحطاط المعرفة وانتعاش التعصب فلم ينفعه ظهوره بالتقوى ولم يحفظه من الاضطهاد فنكل به الخليفة الذى كان يبجله وجريته في نظره نشر آراء القدماء وبها ضرر الاسلام وقد حرّم النظر في كتب اليونان وفلسفتهم واتلفت جميع الكتب التي كانت تبحث فيها ومات ابن رشد في مراكش سنة ١١٩٨ ولم يطل عهد العرب في الأندلس بعده فلما أفل نجم سعدم كان الدين قد حل محل الفلسفة وبنا « دالت دولة الأندلس في جو من التقوى » ١١٠٠

هذه هي الصورة التي رسمها قلم جون روبرتسون وهو من مشاهير أحرار الفكر ويمد زعيمهم في جزر بريطانيا بعد عيدهم برادلو الشهير وهي صورة فيها شئ كثير من المبالغة على أن رينان الذي قرع لدرس ابن رشد وزمنه قال أن عداء الشعب الأندلسي للفلاسفة كان قويًا جدًا ولكن اليوم فيه راجع الى عنصر المسيحيين المغلوبين وهم أهل البلاد أصلاً وكانوا من قديم الزمن متشددين في الدين وكانوا معرضين عن العلوم

الصحيحة مثل الفلك والطبيعات ( صفحات ٣١ - ٣٦ )  
ونحن نرى رأى رينان ونزيد عليه أن ما أصاب ابن رشد وأصحابه كان مظهرًا  
من مظاهر أخلاق أهل اسبانيا لأن أمثاله في الشرق لم ينلهم أقل أذى ولو كان  
الاضطهاد من لوازم الاسلام ما نجا منه أمثال الكندي والفارابي وابن سينا

### اليهود وابن رشد

كان الفضل في نشر فضل العرب وعلومهم في أوروبا لليهود . فان الذين اضلهم  
منهم وطردهوا من اسبانيا وطعنهم لجأوا الى جنوب فرنسا وأقاموا بمقاطعة برونصة وأسسوا  
المكاتب والمدارس في ناربون وبزييرس ونيم وكاراسكون ومونپليه ، وكانت كلية مونپليه  
تعلم الطب والنبات والرياضة على طريقة العرب . وكانت الفلسفة والعلوم العربية تعلم  
في تلك الأرجاء كما لو كانت ولاية اسلامية ، وفي مدارسها درست فلسفة ابن رشد  
وحكمته وحفظت شروحه وقد عاشت في كنف فلسفته فلسفة أخرى هي فلسفة ابن ميمون  
الحكيم الاسرائيلي .

يمتاز مذهب أرسطو برأى جعل فلسفته من دعائم العقل الانساني هذا الرأى هو  
أزلية المادة ، وقد انتحل ابن رشد وسائر المعتزلة قبله وبعده . وقد قلنا أن فلسفة  
ابن ميمون عاشت في كنف ابن رشد لأن ابن ميمون وغيره من حكماء ملته ما عدا  
ليث بن جرشوم جحدوا أزلية المادة وفندوها لا حجة بالحقيقة أو تبعا لمبادئ الفكر  
ولكن حجة بالتوراة .

ولكن الفضل في نقل فلسفة ابن رشد الى المبرانية فاللاتينية يرجع إلى ابن ميمون  
وأصدقائه وتلاميذهم وقد حاولوا تحويرها وتحريفها لتتطبق على مبادئهم ولتنحل في مبادئهم  
الحل الأول بعد كتبهم المقدسة ولكن هذه المحاولة فشلت لأن اليون شامع بين سفر  
التكوين وفلسفة ابن رشد !

### تمار الفلسفة الرشدية في أوروبا

في أواخر القرن الثاني عشر ظهر في مقاطعة بريتانيا بفرنسا مفكر مصلح اسمه امورى البناوى وصاحبه داود الديانتي فخالفا تعاليم الكنيسة واستجلبا مضطجها فحومك أنباعهما وعوقبوا بالاحراق أحياء أما المصلحان فقد فرا طلباً للنجاة ولكن يد الكنيسة في القرون الوسطى كانت طولى، وكان صبرها أطول، فانها تربت موتها ونبشت قبرها وأحرقت رفاتها ليكونا عبرة للمؤمنين .

وقد ظهر للكنيسة أن سبب هذا البلاء فلسفة أرسطوكا شرحها ابن رشد فاجتمع في باريس مجمع ديني علمي (سنة ١٢٠٩) وحظر درس الفلسفة الأرسطية والشروح الرشدية . فغرمت أولاً الطبيعيات ثم كتب ما بعد الطبيعة وقد استمر هذا المنع ثلاثين عاماً . وفي سنة ١٢٦٩ حمل اسقف باريس حملة كبرى على الفلسفة في شخص ابن رشد وخص باللعن والتكفير المبادئ الآتية :

( ١ ) أزلية العالم ( ٢ ) إنكار آدم ( ٣ ) وحدة العقل الانساني ( ٤ ) القول بأن العقل ، وهو شكل الانسان ومعنى ذاته ، يهلك مع البدن ( ٥ ) في أن أفعال البشر خارجة عن حكم العناية ( ٦ ) أن العناية عاجزة عن تخليد ما مآله للفناء وصيانة ما مآله للفساد .

ولما كانت كتب ابن رشد الطبية انتشرت من جنوب فرنسا الى شمال ايطاليا وذاعت في مدارس بدوا فقد ذاعت أيضاً فيها تعاليمه الفلسفية ومال الأطباء الذين تعلموا عليها الى حرية الفكر وأخذوا بفلسفته وأشهر من نذكر من علماء هذا البلد جاتباد السيناوى الذى بدأ بدرس الشرح الكبير سنة ١٤٣٦ وأوعز بطبعه فلم يدرکه ولكنه طبع سنة ١٤٧٦ وقد خلفه في منصب تدريس الفلسفة سينكوفرنياس ولم يبال هذان الحكميان بالاعتراض بل نشرّا مذهب «روح العالم» على ما فيه من مخالفة الدين المسيحى في عقيدة الخلود وقد ازداد النقد واقلب مضطجاً إذ نشر تلميذهما نينوكتابه في العقل .



ولابن رشد فضل لا ينكر على روجير يكون الفيلسوف الشهير قد استفاد من كتبه وحياً واستنزل من حكمته إلهاماً وذكره في كتابه اللاتيني « إپوس ماجوس » وأثنى عليه وعلى مواهبه وسعة علمه وقال « أنه فيلسوف متين متعمق صحيح كثيراً من أغلاط الفكر الانساني وأضاف الى ثمرات العقول ثروة لا يستغنى عنها بسواها وأدرك كثيراً مما لم يكن قبله معلوماً لأحد وأزال الغموض من كثير من الكتب التي تناوّلها يبحثه »

أما توماس اكويناس الشهير ( ١٢٢٥ - ١٢٧٤ ) الذي صار قديساً لأنه كان أعظم لاهوت في كنائس الغرب واكبر فلاسفة القرون الوسطى ، فقد علا نجمه بكتابه اجمال اللاهوت « سوماتولوجيا » وقد وصف الله فيه بالطبيعة الفعالة .

ذكر القديس توماس أسباب اتصاله بالأفكار الدنيوية ودل على أن الفضل في وضع كتابه شكلاً ومادة يرجع الى طريقة ابن رشد وفلسفته وهو في الظاهر يفتدّها وينتقدّها ولكنه كما حاول الوصول بالفكر إلى إحدى نتائج الحكمة قرر مبدأ التعدد الذي أساسه أزلية المادة مستمداً ذلك من ابن رشد وارسطو .

ولم ينبج ابن رشد من السنة رجال الكنيسة قد ذمّوه بكل شفة ولسان وطعنوا عليه أقبح طعن قال بترارك عنه « أنه ذلك الكلب الكلب الذي هاجه غيظ عمقوت فأخذ ينبج على سيده ومولاه المسيح والديانة الكاثوليكية » أما دانتى فقد جعله في وقار وهدهو يتبوأ مجلسه في الجحيم جزاء كفره واعتزاله .

ومن تعذب في سبيل ابن رشد هرمان فان ريزويك الكاهن الهولندي الذي أحرق بتهمة الهرطقة في لاهاي في سنة ١٥١٢ ومن عجائب القدر أن هذا الحكيم الفاضل كان قبل هدايته بالحكمة قاضياً في محكمة التفتيش ولم يدافع أحد عن الدين المسيحي مثل دفاعه بلاغة وإخلاصاً واعتقاداً . ولكنه بعد ذلك غير فكره فقال « بلسانه وهو حائر سائر صفاته الشرعية ومتنع بجميع قواه العقلية » أمام مجلس التفتيش الذي عقد في سنة ١٥٠٢ لمحاكمته « أن العالم أزل ولم يخلق كما ادعى ذلك المجنون (١) موسى وانه

لا يوجد جسيم ولا حياة مستقبلية وان السيد المسيح لم يكن ابن الله ، لقد ولدت مسيحياً ولكننى لست الآن منكم لانكم مجانين » فحكم عليه المجلس بالسجن المؤبد

ثم تقدم للمحاكمة ثانية بعد عشرة أعوام وقد حسبوه قد تحول أو أن السجن الآن من صلابته وأضعف من شكيته ، أولطف من مغالاته ، أو قل من تحامله فوجدوه أصلب وأقوى واعند مما كان ، فحكوا بإحراقه وأحرق فعلاً في ١٤ ديسمبر سنة ١٥١٣ وقد قال في ذلك اليوم جملة هي سبب هذا الاستشهاد الطويل وهي « أن أعلم العلماء ارسطو وشارحه ابن رشد وهما أقرب الى الحقيقة ، بهما اهتديت وبفضلهما رأيت النور الذى كنت عنه عمياً »

فاثبت بذلك أنه كان رشدى المبدأ والتزعة وانه لولا اعتقاده وبجاهرته ما تعذب في سبيل فكره .



## ٨ - ابنه خلدون

ولد ابن خلدون أعظم فلاسفة التاريخ في الشرق والغرب في تونس سنة ٧٣٢ هـ وتوفي في مصر في سنة ٨٠٨ هـ، فهو من عطاء القرن الثامن الهجري، واسمه أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن خلدون ولي الدين التونسي الحضرمي الأشبيلي المالكي. وأصله من أسرة أندلسية توطنت في أشبيلية، ثم نزح أجداده من أشبيلية إلى تونس في أواسط القرن السابع للهجرة، ويعود أجداد ابن خلدون بنسبهم إلى بني وائل من قبائل البمين ويردون هجرة جدهم الأعلى من البمين إلى الأندلس، إلى القرن الثالث الهجري نشأ ابن خلدون في تونس وتلقى العلوم المعروفة في عصره ثم ترك تونس فراراً من الوباء وسافر إلى هوارة حيث نزل على صاحبها ابن عبدون فأكرم وفادته وأعانته على السفر إلى بلاد المغرب وتنقل في بلاد كثيرة وهو لا يزال في مقتبل العمر، مثل ابن بطوطة، ثم استقدمه السلطان أبو عنان المريني صاحب تلمسان إلى فاس سنة ٧٥٥ هـ وهو في مستهل العقد الثالث من عمره وقر به واستكتبه ورفاه وقد كان في تربيته وترقيته ما يدعو إلى حسده فحسده أقرانه الذين لم يبلغوا شأوه وسعوا فيه وأنهموه بالتأمر على السلطان لاغتياله فاعتقله وما زال معتقلاً على طريقة الخلفاء في مستعمراتهم، حتى مات السلطان أبو عنان المريني صاحب تلمسان سنة ٧٥٩ هـ فأفرج عنه الوزير ابن عمر وخلع عليه وعوضه خيراً واحتفظ به.

وافثق أن السلطان أبا سالم المريني قدم من الأندلس يريد السفر إلى مكة، فاستعان بابن خلدون، لما بين ابن خلدون وبين شيوخ بني مرين من الاخلاص والمحبة فجاز ودخل فاس وابن خلدون في ركابه سنة ٧٦٠ هـ فعينه كاتب السرا، فأجاد ابن خلدون وبرع في اداء تلك الوظيفة التي اسندت اليه

ولكن الخطيب ابن مرزوق تغلب بمكره ودسه على هوى السلطان ، وسعى في ابن خلدون ، فاقبض ابن خلدون وغيره من رجال الدولة وحتقوا وتغيبوا على السلطان وانتقصوا عليه فأت ، وعاد النفوذ إلى ابن خلدون بفضل الوزير عمر بن عبد الله ، ثم أراد ابن خلدون السفر إلى الأندلس فتمه الوزير ابن عمر فوسط له من قبل الرجا فآذن له فسافر إلى الأندلس سنة ٧٦٤ هـ وقصد « غرناطة » وسلطانها إذ ذاك أبو عبد الله من بني الأحمر فاهتز السلطان لمقدمه وبالنسبة في الأكرام وقادته وأعد له داراً في أعلا قصوره .

وفي سنة ٧٦٥ هـ رحل إلى « كاستيل » ( قشتالة ) وتقدم إلى حاكمها وتوسط في عقد الصلح بينه وبين ملوك « المدوة » بهدية فاخرة ، فطلب منه صاحب « قشتالة » أن يقيم عنده فاعتذر فأركبه بغلة فرهة بلجام من ذهب ، فلما عاد ابن خلدون إلى « غرناطة » أهدى البغلة ولجامها إلى السلطان أبي عبد الله فأنزله على الرحب والسعة وأقطعهم بلداً وصيره بذلك من الأمراء الملتزمين ، ولكن الأقطاع والترحيب لم يقمدا بهمة ابن خلدون عن الارتحال فاشتاق إلى أهله وأصابه داء الحنين إلى الوطن ( نوستالجيا ) وهو خلّة كل أديب وشاعر ولييب ، فرحل إلى ( بجاية ) فلقبه سلطانها أبو عبد الله مرحباً وتهافت عليه أهل البلد يقبلون يديه فقلده السلطان أعمال دولته وأسند إليه رئاسة حكومته ، فخدمه بعلمه وفؤاده وقلمه مخلصاً في ذلك الاخلاص كله ، دأبه في سائر الأعمال التي أسندت إليه

ولكن أبا العباس أمير ( قسنطينة ) شهر الحرب على أبي عبد الله صاحب ( بجاية ) وملك بلده ، واستبق ابن خلدون وأكرمه ، ثم كثرت السعائيات والوشايات في حقه لدى أبي العباس فاستأذنه في الانصراف واستقال من منصبه ، فأذن له وذهب ابن خلدون إلى قبائل العرب

ثم كتب إليه أبو حمو صاحب ( تلمسان ) يستقدمه ليتولى الحجاية والعلامة ( منصب كبير الأئمة ) فاعتذر إليه بأنه يرغب في العلم عن السياسة ، وأراد الخروج إلى الأندلس فاستأذن أبا حمو في ذلك فأذن له وحمله رسالة إلى ابن الأحمر ، ولكنه عجز عن ركوب

البحر، وعلم السلطان عبد العزيز المريفي صاحب المغرب الأقصى خبره، وأن معه وديعة إلى سلطان الأندلس، فاستقدمه وسأله ولم يجد الخبر صحيحاً فأكرمه واستبقاه عنده واستمانه على ( بجاية )

ثم استقرت بابن خلدون النوى في ( تلمسان ) فأقام بها مع أهله وولده ونزل بهم في قلعة بنى سلامة من بلاد « بنى توجين » فأقام بها أربع سنين

وفي أثناء تلك المدة شرع في تأليف تاريخه فأكمل المقدمة، ودون بعض فصول من التاريخ، وكان ذلك في أواخر العقد الثامن من القرن الثامن للهجرة، وقبل وفاته بثلاثين عاماً تقريباً، وقد شارف على الخمسين من عمره

ثم حن إلى تونس مسقط رأسه فاستأذن، فأذن له فبلغها سنة ٧٨٠ هـ فأكرمه سلطانها واختصه بأسراره وأخذ بناصره واستحثه على اتمام تأليفه، فاطمأن وواصل العمل في التاريخ حتى أحس بالسعايات والوشايات، فصحت عزيمته على الزواج إلى مصر، فاستأذن في السفر إلى الاسكندرية فبلغها سنة ٧٨٤ هـ وانتقل منها إلى القاهرة وجلس للتدريس في الأزهر، قرأ الفقه على مذهب مالك، واتصل بخبره بسلطان مصر إذ ذاك وهو بركة المظلم فقر به وأكرمه وولاه قضاء المالكية سنة ٧٨٦ هـ فقام بعمل القضاء خير قيام، واشتهر أمره علماً، وقاضياً، ومدرساً، ومؤرخاً، وأديباً، وكثير المعجبين به وكثير أيضاً عدد حساده فوشوا به وأشاعوا عنه الأراجيف

وكان ابن خلدون قد بحث يستقدم أهله وولده من تونس ليقربوا معه في القاهرة ففرقوا جميعاً في أثناء الطريق، فغظم الأمر على هذا الفيلسوف وأصابه حزن شديد فاستقال من منصب القضاء، واقطع للتدريس والتأليف وأقام على تلك الحال ثلاث سنين، فلما كانت سنة ٧٨٩ هـ خرج من القاهرة إلى الحجاز لأداء فريضة الحج وعاد في السنة التالية إلى مصر وأكب على العمل في كتابه حتى أتمه سنة ٧٩٧ هـ وهو في الخامسة والستين من عمره، وقد قضى في تأليفه نحو خمسة عشر عاماً

وما زال ابن خلدون مقياً بمصر وهي ملجأ أهل العلم والأدب من قديم الزمان حتى توفى بها سنة ٨٠٨ هـ ودفن بأحدى مقابرها في قبر غير معلوم لابناء هذا الزمان

## مؤلفات ابن خلدون

### ١ - تاريخ ابن خلدون

اشتهر ابن خلدون بين العلماء والمفكرين بكتاب واحد ، بل بجزء واحد من ذلك الكتاب ، الا وهو ( مقدمة ابن خلدون ) أما التاريخ فاسمه ( العبر ، وديوان المبتدا والخبر ، في أيام العرب والعجم والبربر ، ومن عاشرهم من ذوى السلطان الأكبر ) وهذا الكتاب مقسم الى ثلاثة كتب في سبعة مجلدات

الكتاب الأول : في العمران ، وما يعرض فيه من العوارض الذاتية من الملك والسلطان والكسب والمعاش ، والصناعات والعلوم ، وما لذلك من العلل والأسباب ، وهذا الكتاب الأول هو المقدمة المشهورة ، وتقع في نحو أربعمائة صفحة وبها وحدها نال ابن خلدون القدر المثل ، لأنه أتى فيها بمباحث مستحدثة مما أطلق عليه أهل هذا الزمان اسم العلوم الاجتماعية ، والسياسية ، والاقتصاد السياسي ، والاقتصاد الاجتماعى ، وفلسفة التاريخ ، والقانون العام ، ولا شك عندنا في أن « هيجل » الألمانى و « مكيافللى » الايطالى و « جيون » الانجليزى هم من تلاميذ ابن خلدون .

فان هذا الفيلسوف الاسلامى الذى عاش في القرن الثامن للهجرة ( الرابع عشر المسيحى ) قد تصدى لتلك المباحث وأجاد فيها حينما كان أهل أوربا في غفلتهم ولم يكتب أحد من العرب غيره في هذه المباحث سوى تئف متفرقة لا قيمة لها ، فتوسع ابن خلدون في ذلك بما استنبطه من الأسباب والنتائج بممارسة الحوادث ودرسها ، والبحث في عللها ، مما وقف عليه بالمطالعة والدرس أو كابده باختباره الشخصى .

ولا ريب في أن اغترابه وتنقله من مملكة الى مملكة ، وارتحاله في طلب المثل الأعلى من دولة الى سلطنة ، ومن امارة الى بلاط ، واحتكاكه بالأمم المختلفة ، وممارسته بعض شئون تلك الدول ، أعانه ذلك كله على استيفاء بحنه ، ولا ريب أيضاً في أن الفكرة كانت كامنة في رأسه فأنفضجها الاختبار والتنقل فاختمرت وظهرت في حيز الوجود .

## ١ - الكلام على مقدمة ابن خلدون

الفصل الأول في قسط العمران من الأرض وما فيها من الأقاليم وتأثير الهواء في ألوان البشر وأخلاقهم ، واختلاف أحوال العمران من الخصب والجوع وما ينشأ عن ذلك من الآثار في أبدان البشر وأخلاقهم .

وهذا المبحث كثير الشبه بما أتى به علماء أوروبا في نظرية النشوء والارتقاء بعد ابن خلدون بخمسة قرون .

الفصل الثاني في العمران البدوي والأمم الوحشية والقبائل ، وما يعرض في ذلك من المباحث في طبيعة البداوة والحضارة ، والفرق بينهما من حيث الانساب والعصبية والرياسة والحسب والملك والسياسة وغير ذلك .

وهذا المبحث من قبيل القواعد العامة لنظام الاجتماع الذي ظهر في أوروبا في القرن التاسع عشر وأطلق عليه المعاصرون اسم ( سوسيولوجيا )

والفصل الثالث في الدول العامة ، والملك والخلافة والمراتب السلطانية ، علل فيه أسباب السيادة وتشييد الدول ، وكيف تحفظ الامارة وشروط السلطة والخلافة وطبائع الملك ومعنى البيعة وولاية العهد ومراتب السلطان ودواوين الدولة وجندها وأساطيلها وشاراتها وقواعد الجند والحرب وأسباب ثبوت الدولة وسقوطها .

وهذا المبحث من نوع السياسة علمًا وعملاً ، وقد كتب « جيبون » المؤرخ الإنجليزي كتابًا عن أسباب انحلال الدولة الرومانية وسقوطها سالكا الخطة التي رسمها ابن خلدون في مقدمته .

والفصل الرابع في البلدان والأمصار وسائر العمران ، والمدن والهياكل ونسبتها الى الدول ، وما تجب مراعاته في وضعها من حيث البر والبحر وفي بناء المساجد والبيوت ونسبتها الى الدولة الاسلامية وهذا المبحث من قبيل الهندسة الحربية .

والفصل الخامس في المعاش ووجوهه من الكسب والصناعات وفي مسائل في الرزق والكسب وانه قيمة الأعمال البشرية ، وفي المعاش وأصنافه ومذاهبه ونسبة ذلك الى

طبيعة العمران ، وفيه مباحث مسببة في أبواب الرزق من التجارة والصناعة على اختلاف ضروبها وأنواعها ، ووصف أمهات الصناعات في أيامه ، كالزراعة ، والحجارة ، والتسيج ( الحياكة والخياطة ) والتوليد والطب ، والوراقة ، والفناء وغيره

وهذا المبحث من قبيل ما يسميه أهل هذا الزمان الاقتصاد السياسي ، والاقتصاد الاجتماعي ، وكثير من مبادئ هذا الفصل صارت بذوراً لما دوت « كارل ماركس » الاسرائيلي الألماني في كتاب ( رأس المال ) ( Das Kapital )

والفصل السادس في العلوم واصنافها والتعلم وطرقه وسائر وجوهه ، وفيه مباحث في التعليم ونسبته الى الحضارة ، والكلام في كل علم على حدة وتاريخه وشروطه من علوم القرآن والحديث والفقه ، فالعلوم الانسانية والطبيعية والرياضية والطبية ، فالأدب والشعر ، والتاريخ ، والالهيات وعلم النفس ، وعلم النجوم ، والعلوم السحرية .

وهذا المبحث من قبيل علم ( البيداجوجيا ) التربية ، ومن فطاحله في أمريكا « وليم جيمس » وفي أوروبا « سبنسر » و « فرويل » وغيرهم .

وسأبقى الكلام على أسلوب ابن خلدون في موضعه من هذه الترجمة .

أما هذه المقدمة فقد كان لها أثر عظيم جداً عند المفكرين من الافرنج ، فنقلها العلامة « كاترمير » الى اللغة الفرنسية عن نسخة في المكتبة الوطنية بباريس وطبعت تلك الترجمة الفرنسية في أوائل النصف الثاني من القرن التاسع عشر وقلت منها فصول الى الانجليزية والألمانية والاطالية والتركية ، وفي جميع دور الكتب الأوربية نسخ منها خطية ومطبوعة

## ب — الكلام على تاريخ ابن خلدون

أما التاريخ نفسه فانه منطوي في الكتابين الثاني والثالث ، في ستة أجلاد ويشتمل الكتاب الثاني على أخبار العرب وأجيالهم ودولهم منذ الخليقة الى القرن الثامن للهجرة ، وهو الزمن الذي عاش فيه المؤرخ ، مع الاملاخ الى من عاصرهم من الأمم والدول ، كالفرس والهند والبنط والحشبان والسريان واليونان والرومان والمصريين وغيرهم .



والكتاب الثالث يشتمل على أخبار البربر، والأمة الثانية من أهل المغرب وذكر أوليتهم وأخبارهم وما كان لهم بديار المغرب من الدول ويمتاز تاريخ ابن خلدون عما تقدمه من كتب التاريخ بما تضمنه من المقدمات الفلسفية في صدور أكثر الفصول عند الانتقال من دولة الى دولة فإنه يصدر ذلك غالباً بالاسباب والعلل، وهو أوسع تاريخ للعرب الجاهلية وللبربر ودولهم وقد أخطأ كثيرون من النقاد في الشرق في الخط من قدر هذا الكتاب ونسبوا الى ابن خلدون في تأليفه التعقيد والغموض والحقيقة ان علماء المشرقيات في أوربا جعلوا له شأنه الذي يستحقه واهتموا به كما اهتموا بمقدمته وقبلوا الى لغاتهم منه ما ينفعهم وينفع بمالكهم وسياستهم، فأشتغل « دى سلاز » بنشر القسم الخاص ببلاد المغرب والبربر وطبعه في الجزائر قبل ظهور الترجمة الفرنسية للمقدمة باحد عشر عاماً في مجلدين كبيرين يبلغ عدد صفحاتهما نحو الف صفحة وسماه ( كتاب الدول الإسلامية في المغرب ) ثم قضى خمس سنين في نقل هذا القسم الى اللغة الفرنسية ونشره في الجزائر سنة ١٨٥٢م واقتطف المستشرقون من التاريخ أيضاً الجزء الخاص بأخبار بني الأغلب في أفريقيا وصقلية الى حين استيلاء الافرنج عليها، وطبع هذا الجزء في باريس مع ترجمة فرنسية بقلم الاستاذ « دفرجييه » سنة ١٨٤١م ونقلت الى الفرنسية قطعة خاصة بتاريخ بني الأحمر.

## ( ٢ ) مذكرات شخصية لابن خلدون

وقد انفرد ابن خلدون بين مؤلفي العرب باتخاذ ( يوميات ) ومذكرات شخصية يدونها يوماً فيوماً ( اچنده ) وأطلق عليها اسم ( التعريف بابن خلدون ) وفيها ترجمته ونسبه وتاريخ أسلافه على نسق اوروبي، وشرح في خلالها ما عاناه في حياته وتخلل ذلك مراسلات وقصائد نظمها في بعض الأحوال وكثير مما أصابه من دهره، وتنتهي حوادث هذه المذكرات سنة ٨٠٧ هـ أى قبل وفاته بعام واحد وفي دار الكتب المصرية نسخة خطية من هذه المذكرات في مائة وخمسين صفحة بخط جميل مذهب، ومنها ملخص في ذيل بعض النسخ من تاريخه المطبول.

### فلسفة ابن خلدون الاجتماعية

سبق ابن خلدون كل كتاب اوروبا الى وضع قواعد علم الاجتماع الذى لم يطرق بابه قبله إلا فلاسفة اليونان وقد صدق من قال أن التاريخ لم يكن شيئاً مذكوراً فى جانب المقدمة فان مقدمة ابن خلدون كتاب لفت نظر أوروبا أكثر مما لفت أنظار أهل الشرق لأنه كتاب بالمعنى الصحيح قلباً وقالبا فهو منظم ومنسق شكلاً وجليلاً الفائدة جديد المباحث موضوعاً وقد أجمع العلماء على أن هذا الحكيم العربى المغربى الأفريقى هو من واضى أساس علم الاجتماع الحديث

وقد قسم ابن خلدون ظواهر المدنية الى ظواهر خارجة عن الاجتماع ، ويقصد بالظواهر الخارجة عن الاجتماع الظواهر الطبيعية مثل العقائد الدينية والطقس والبيئة والى الظواهر الداخلة فى الاجتماع وهى التى تنشأ فى حضن الجماعة وتؤثر فيها بقوتها . وبنى ابن خلدون نظريته على كون الانسان ميالاً للاجتماع بغيرته وهذه هى نظرية حكماء الأغريق والعرب التى عالجها بعد ذلك أوجست كومت نفسه فى الجزء الرابع من فلسفته الوضعية . ويتفق ابن خلدون مع أرسطو حكيم اليونان فى أن الجماعة ليست إلا وسيلة لسعادة الفرد وهذا هو رأى الذى نشره وقواه هربرت سبنسر فى مذهبه الفلسفى . وقد أصاب ابن خلدون كبّد الحقيقة فى نقط لم يسبقه اليها فلاسفة اليونان فقد ميز بين الجماعة الانسانية والجماعات الحيوانية فقال ان اجتماع الحيوان يكون عادة مدفوعاً اليه بالفطرة أما اجتماع الانسان فالمدافع اليه الفطرة والعقل والتفكير معاً .

لقد شبه ماكياڤلى بابن خلدون ويمكننا تشبيهه بمونتسكيو فان كلا منهما حاول استنباط قوانين الاجتماع من حوادث التاريخ ووقائمه وقد رأى ابن خلدون حوله أمماً كثيرة تعيش بغير دين منزل وان لها ملكاً واسعاً وسلطاناً قاهراً وأنظمة مرعية وقوانين مطاعة وجيوشاً فاتحة ومدناً عامرة أهلة . ورأى أن الأمم التى انتشرت فيها الأديان المنزلة تمد أقلية بجانب الأمم الأخرى فاستنبط من ذلك رأى القائل بعدم ضرورة النبوة لتأسيس الممالك والدول .

وقد خالف ابن خلدون بهذا الرأي معظم الفلاسفة والمؤرخين في الاسلام . ولكنه عاد فقال أن النبوة وإن لم تكن ضرورية لتأسيس الممالك العادية إلا أنها ضرورية لتأسيس الممالك الراقية القرية جداً من الكمال لأن المملكة التي تشاد على أساس النبوة تجمع بين منافع الدنيا ومنافع الدين

يعتبر ابن خلدون الطقس أول العوامل الخارجة عن الاجتماع وقد تكلم عن الأقاليم قسم الأرض الى سبعة أقاليم يختلف الطقس فيها من البرودة الشديدة الى الحرارة القصوى وما بينهما من درجات الاعتدال المثالية وقال بما قال به بعده « بولك » الانكيازي من أن البرد والحر تأثيراً في جسم الانسان وخلقهم وبعبارة أخرى في الأمم والممالك من حيث المدنية والحضارة .

وقال أن قاطبي الأقاليم المتطرفة لا نصيب لهم في المدنية وإن الأقاليم الرابع وهو أشد الأقاليم اعتدالاً في البرد والحر هو أوفق الأقاليم للعمران والمدنية وغو العلوم وظهور الأديان وانتظام الأحكام والقوانين وقد عين ابن خلدون لهذا الإقليم بلاد سوريا وبلاد العراق وأثبت أنها مظهر للحضارة والأديان من قديم الزمن .

وقد اتفق ابن خلدون ومونتسكيو في هذه النظرية اتفاقاً كاملاً ، والثابت أن ابن خلدون ومونتسكيو مسبقان الى اكتشاف هذه النظرية يقرأ وأرسطو الحكيم الاغريقيين وجان بودان الحكيم الفرنسي

ثم انتقل الحكيم العربي الى المنصر الثاني من العناصر الخارجة عن الاجتماع وهو الوسط الجغرافي أو البيئة وبحث في تأثير البيئة في الفرد فقال ان البيئة الخصبة تمنح الفرد عن السعى في سبيل العيش وتغريه بالفراغ واتباع الأهواء وتمت في نفسه صفات الشجاعة والمخامرة . وإن هي جذبت استحثه الفقر على الجد والاجتهاد والمثابرة وولد فيه روح انكفاح والتنازع والمقاومة في سبيل الحياة .

ولكن يظهر ان ابن خلدون لم يعلق على البيئة من الشأن ما علق على الطقس لأنه لم يسبق الى هذا البحث ولأن مجال الكلام فيه ضيق بطبيعته بالنسبة للكلام في مجال الطقس .

. أما العنصر الثالث وهو الدين فقد قال عنه ابن خلدون أنه ضرورى لكل جماعة إنسانية وأفاض فى المقال بما لديه من الآراء الفلسفية والدينية التى تشعب بها من مؤلفات حكيم الأندلس ابن رشد .

ويظهر ان ابن خلدون كان يرمى الى التوفيق بين الحكمة والدين كما كانت غاية بحكيم الأندلس وهذا الذى يقلل من قدر فلسفة ابن خلدون فى نظرنا لأن استاذة وقوته ابن رشد لم يكن فى الحقيقة فيلسوفاً إنما كان مترجماً وناقلاً نقل فلسفة أرسطو الى اللغة البربرية واعتبرها خاتمة الحكمة ورأى أنه من المحتم عليه وهو حكيم اسلامى أن يوفق بين هذه الآراء اليونانية وبين الشريعة الاسلامية ولذلك لم يرض أحداً من الفريقين لم يرض الفلاسفة لأنه أحل الدين محلاً لا يقبله الفلاسفة ولم يرض الدين لأنه فسره وأوله بما لا ينطبق على منطقهم وان هذا الفشل لا يقلل من قدر ابن رشد لأنه كان حسن النية وكان يريد ديناً مبنياً على العقل وفلسفة لا تؤدى الى الالحاد والكفر ولأن كثيرين من المفكرين بعده حتى فى عصرنا هذا حاولوا ما حاوله شيخ قرطبه فكان نصيبهم من الخذلان كنصيبه ما عدا التكنيل بهم لأن زمن التكنيل بالناس لأجل أفكارهم ومعتقداتهم قد مضى واتقضى .

لا يمكننا أن نعد ابن رشد فيلسوفاً ولكنه كان مصلحاً فثله كمثل مارتين لوثير وقد قضى حياته معذباً لأنه كان يرنو بعين الى الدين وبأخرى الى الحكمة يحجها ويحاول التوفيق بينهما ولا يستطيع . فلا غرابة اذا جاء بحث ابن خلدون فى المسألة الدينية مشوهاً مضطرباً لأن فضل ابن رشد راجع لأنه حكيم بذاته ومباشرة ولكن ابن خلدون كان فيلسوفاً بالواسطة .

وقد انتج حب ابن خلدون الاستطراء أنه أخذ يبحث فى الروح والتصوف والرؤى الصادقة والوحى الالهى وكل هذه مواد خارجة بطبيعتها عن موضوع بحثه . ويظهر لنا ان ابن خلدون كان يحاول ان يبحث فى تأثير الأديان فى الأمم ليظهر الفرق بين الأمم المتدنية والأمم الوثنية وتأثير العقائد فى المدنية والعمران وارتباط أنواع الدول بالتدين

وضده ثم يبحث في ماضى الانسانية وحاضرها ومستقبلها من هذه الوجهة مستشهداً بـ  
بمحوادث التاريخ ومستقرنا الوقائع ومقارنتا بين اليونان القديمة وهى أمة وثنية لم يبعث اليها  
نبي ولم يظهر فيها سوى حكماء أمثال هيراقليط وبقراط وسقراط وافلاطون وأرسطو  
وبين أية أمة أخرى بعث اليها الانبياء ولم يظهر فيها حكماء دنيويون أمثال من ذكرنا  
وقارن بين تاريخ الأمتين وما كان من أمرهما ومن تأثيرهما فى الأمم المعاصرة .

أما عن حاضر الانسانية فى عصر ابن خلدون فلم يكن لديه شئ أسهل من النظر  
فى حال الأمم لهدده وتأثير الدين وضده فى كل منها وان مواد بحث كهذا لم تكن  
تقصه لأنه نشأ فى بلاد متدنية وساح فى اسبانيا وهى تدين بغير دينه وتنقل بين أفريقيا  
وأسيا وأوروبا وكان يعلم حتماً بوجود أم وقبائل متوحشة لا دين لها فى قلب القارة التى  
نشأ فيها وألم باطراف من أخبارها فى تاريخه ثم كان يحسن به أن يمين النظر فى الماضى  
والحاضر ليحاول الاهتداء الى ما يمكنه المستقبل للأمم المتدنية وسواها .

وان بحثنا كهذا يكون أعظم فمما وأجل ثمرة للانسانية والعالم من البحث فى التصوف  
والاستخارة والرؤى الصادقة والتجرد وما شابهها مما شغل به هذا الحكيم عقله ووقته  
على غير جدوى

الى هنا انتهى ابن خلدون من شرح العوامل الخارجة عن الاجتماع ثم انتقل الى  
البحث فى العوامل الاجتماعية التى تنشأ فى حضن المجتمع . فقرر أن كل جماعة انسانية  
تمر بثلاثة أطوار الطور الأول البدوى والثانى الغزوى والثالث الحضرى . أن كل أمة  
تنشأ قبيلة تعيش فى الصحراء أو فى الوادى ثم تنهض فتغزو أمما أضعف منها متحضرة  
بمتدنية وهذا هو الطور الثانى ثم تنحضر هى أيضاً فتمدن المدن وتقتصر الأمصار  
وتدون الدواوين وتقتن القوانين وتضع العلوم وتنشئ الفنون الجميلة وتميل الى الملازم  
والمرات وتنسى الحرب والكفاح فتضع شيئاً فشيئاً الى أن تغلب عليها قبيلة  
غازية فتغزوها وتسود عليها .

وهكذا تستمر الحركة الانسانية قوم أم وتسقط ، دولة تنهض ودولة تنحط فتقلب

وأخرى تقوى فتتصر وتسود . هذه سنة الطبيعة فى الأمم وقد اكتشفها ابن خلدون بمحض فكره وعلمه بتاريخ أمم العرب والبربر ولم يسبقه إليها أحد لأن من سبقه من العلماء لم يشهدوا تاريخ تلك الأمم ولأن أهمهم لم نصب بما أصيبت به أمم العرب والبربر السالفة الذكر فى الشرق والغرب .

يقول ابن خلدون أن الحياة البدوية هى الطور الأول لكل جماعة أو قبيلة وأنها لا تاتى الطبيعة الانسانية ويمتاز البدو بالحركة الدائمة والتنقل وهم يعيشون من القطعان التى يرعونها فان كانت إبلا عاشوا فى الصحراء للملائمة جوها وأحوالها الظاهرة للابل وإن كانت غنما وأبقاراً عاشوا فى الوديان لكونها أشد ملائمة لهذا النوع من الحيوان من سواها وان عيشة البدو واضطراهم للقناعة بالقوت والثياب وحاجتهم إلى الشجاعة والقوة للدفاع عن أنفسهم وأموالهم تفضلهم على المتحضرين

يقول ابن خلدون أن العصبية هى التى تدفع بالقبيلة إلى الألفه والمحبة وتدفعها أيضاً إلى الاتحاد والوثام والدفاع عن المصالح المشتركة وأن شيتين يقويان العصبية وهما احترام العرف والمادة ، والحاجة الدائمة للهجوم والدفاع . ثم تكلم عن الأسرة وتكوينها فقال أن كل أسرة تنفقد صفاتها النبيلة فى آخر الجيل الرابع وأن القبائل تبقى قوية ما دامت محافظة على قوتها وعصبيتها : وقال أن صفاء الدم وقاوة الجنس شرطان أساسيان لا يمكن لقبيلة أن تنال القوة أو تستبقى العصبية بدونهما وخلاصة القول على القبيلة ان العصبية هى قوامها وقوتها ، وأنها بدونها لا تستطيع الحياة أو المقاومة وأن القبائل ذات العصبية هى وحدها دون سواها القادرة على الفتح والامتلاك .

وقد انتقل ابن خلدون لتحول القبيلة إلى طور الغزو وتأسيس الدولة ولا شك عندنا فى أن سوسيولوجيته هذه مبنية على تاريخ العرب والبربر بصفتها قبائل وعلى تاريخ الاسلام بصفته دولة . انتقل ابن خلدون إلى الكلام على حياة الحضرة ، وأن لهذا الحكيم الفضل الأول فى التفريق بين السياسة والأخلاق وبينها وبين العقائد والشرائع وقد كانت السياسة قبل زمنه ممتزجة بها جميعاً ، فهو يعد بحق أول مؤلف سياسى فى الشرق ومن الأوائل فى الغرب .

يقول ابن خلدون أن العصية والفضيلة تحفظان قوة القبائل ولكن لا بد لهما من عامل ثالث وهو إما السياسة وإما الدين وهذا العامل الثالث هو الذى يوجه قوة القبيلة نحو منفعتها الحقيقية ويعين مورد القوة التى تكتسبها القبيلة بالفتح ، وبعبارة أخرى يريد ابن خلدون أن يقول أنه هما كانت القبيلة قوية فاتها فى حاجة إلى « مثل أعلى » تقصد اليه وتجعله كمة أمالها وقد ضرب مثلاً بقبائل العرب قبل الاسلام ثم انتقل إلى الأمم التى دالت دولتها وغزتها القبيلة القوية المستجدة وأسهب فى شروط الفتح وظروفه وفى الصعوبات التى يقاها الفاتح وقرر أن أثر الفاتح فى المغلوب يزول بمجرد الفتح ويبدأ الغالب يتأثر بأحوال المغلوب .

وذكر ثلاثة أسباب لسقوط الأمم القوية هى ضعف الأشراف وتشدد الجنود المرتزقة ثم الترف وقال أن الدولة لا يطول أجلها أكثر من ثلاثة أجيال وان لها كالفرد طفولة وشباباً وشيخوخة ولكن هذا لا يمنع الدولة من السقوط فى أول أدوار حياتها . قول أن هذه النظرية وان صدقت على الدول الاسلامية فلا تصدق على غيرها . وأن كثيراً من آراء ابن خلدون فى السيادة والتغلب والفتح يذكرنا بكتساب الأمير تأليف ما كيا فى الذى قتلناه إلى العربية عام ١٩١٢ ولا ريب فى أن الفضل فى هذه الآراء لابن خلدون لأنه أسبق من حكيم فلورنسا ووزيرها .

وليس هذا المجال مجال قد فلسفة ابن خلدون الاجتماعية ولكننا أردنا تلخيص مبادئه يرى القارىء أن أهم ما حاوله ابن خلدون فى مقدمته الخالدة هو اكتشاف القانون الذى يمتصها تكونت المدنية العربية فى الغرب . وحاول ابن خلدون باكتشاف هذا القانون أن يضع أساس فلسفة الاجتماع معتقداً كما اعتقد بعده ستة قرون أوجست كومت أن حوادث التاريخ هى مصدر الاستنباط والاستنتاج الذى يعتمد عليه العالم الاجتماعى ( راجع تاريخ فلسفة العرب تأليف بوير )

أن حياة ابن خلدون وأخلاقه تجل الشبه بينه وبين ما كيا فى مؤلف كتاب الأمير شديداً جداً ولا فرق بينهما فى تاريخ مولدهما إلا قرن واحد وظروف كل منهما

في عصره وفي المناصب التي تقلب فيها والأشخاص الذين احتك بهم تكاد تكون واحدة . وقد استفاد كل منهما خبرة وعلماً واسعاً بأخلاق الناس وقوانين الأمم وأحوالها كان ابن خلدون في عصره فذاً وأمثلة في كل عصر نادرون لقد تشبع بفلسفة ابن رشد واستطاع أن يتلمس من كثير من معتقدات أهل عصره واستطاع أيضاً أن يسبق أوجست كومت في شيئين :

الأول القول بأن الفلسفة هي علم الموجودات وهذا الرأي لم يقل به ارسطو المسمى بالأستاذ الأول والمعلم الأول ولكن قال به أوجست كومت بعد ابن خلدون بستة قرون فابن خلدون في هذه النقطة أعلى ادراكاً من ارسطو وأسبق إلى اكتشاف تلك الحقيقة الكبرى من فلاسفة أوروبا إلى أواسط القرن التاسع عشر .

والثاني القول بأن الاجتماع الانساني خاضع لقوانين وقواعد تدخله في حيز العلوم المنتظمة وسبق أوجست كومت أيضاً في طريقته فانه بنى علم الحكيم الاجتماعي بالعالم على شيئين : الأول مشاهدة الأمم واختبارها ، والثاني تصور القوانين السائدة على الاجتماع واكتشافها بفضل التجارب العقلية والاستنتاج الفكري ولم يقل أوجست كومت بأكثر من هذا عند ما شرح طريقتي « الستاتيك والديناميك » فان الخبرة والعلم يكشفان لنا عن الحقائق ، والعقل يكشف لنا عن الأسباب والعلل

وكذلك كان ابن خلدون أول من اكتشف معنى كون التاريخ علماً ما دامت غايته جمع الحقائق وتنظيمها وتسويقها لا اكتشاف أسبابها ونتائجها . وبهذا الاختبار يمكن الوصول الى القول بأن كل حادثة معينة لدى حدوثها تقتضى فرض وجود شروط أو ظروف معينة وبعبارة أخرى انه كلما اجتمعت طائفة من ظروف معينة في مدينة من المدنيات حدثت حوادث معينة ، وأى شئ أكثر من هذا قاله مونتسكيو أو أوجست كومت أو من جاء بعدهما من علماء الاجتماع ؟ وقد وصل ابن خلدون من هذا الى القول بأن الحاضر دليل على الماضي ، والمستقبل شبيه بالحاضر . ثم أن ابن خلدون قال بأن غاية التاريخ درس العمران أو الحياة الاجتماعية



ذكرنا أن للحياة الاجتماعية ثلاثة أشكال متتالية هي حالة البداوة وحالة الحرب أو الفتح ثم حالة الحضارة ( الفصل الثاني وما بعده ص ٧٣ من طبع ١٣١١ بالمطبعة الأزهرية بمصر ) . وقد تعقب ابن خلدون حياة الجماعة منذ البداوة الى الحضارة التي تنشأ في حضنها وبطليعتها أسباب الفساد والفناء ، وقد رد هذه الأسباب الى عدم المساواة من حيث الفنى والفقر وذهاب فضيلة الشجاعة من قلوب البدو اذا تحضرُوا ثم الى انقراض تلك القبائل الحديثة العهد بالمدينة في أنواع الملاذ وصنوف الترف

وأن من يقرأ مقدمته الجلييلة لا يرتاب لحظة عين في أنه تعقب سير المدينة العربية في غرب أفريقيا وجنوب أوروبا منذ البداية الى النهاية ولا يوجد أدل على ذلك من كلامه في المعصية ( ص ٧٩ من الطبعة المذكورة ) ويبحث في أن نهاية الحسب والمجد والعظمة الانسانية في المقب الواحد أربعة آباد ، أى ان الجيل الرابع هو نهاية المجد واعتبار الأربعة في رأيه : باني ، وهو الجيل الأول ومباشر وهو الجيل الثاني ومقلد وهو الجيل الثالث وهادم وهو الجيل الرابع ( ص ٨٢ )

ولا ننسى أن ابن خلدون سبق كل علماء الاجتماع في أوروبا في القرون الوسطى والحديثة يبعثه في أثر الهواء في أخلاق البشر واختلاف أحوالهم في الخصب والجوع ( ص ٥٢ وما بعدها ) وهو كذلك أول من بحث في قسط العمران من الأرض وتكلم على أثر الأقاليم في الأخلاق والتمدن وهذه مسائل قد حام حولها بعض فلاسفة اليونان ولكن ابن خلدون أول من وقفاها حقها من البحث والاستقصاء على قدر ما وصل اليه علمه الجغرافى في ذلك الزمان وأهمية هذه الأبحاث غنية عن البيان لأنها تدلنا على رغبة هذا الحكيم العربى في رد ظواهر الحياة الاجتماعية الى العوالم الطبيعية المعلومة لنا والواقعة بالفعل تحت مشاهدتنا .

وما أشد ألمانا عند قول ابن خلدون انه لم يف كل بحث حقه ولم يستوعب كلما ينبغي استيعابه وتدوينه انما ألم بأطراف المسائل وأحاط ببعضها عجزاً منه عن الاحاطة بأكملها وانه يترك ما بقى لمن يحىء بعده من العلماء الأعلام ! يشتد ألمانا لأن هذا النداء لم يحبه

أحد في العالم العربي ولا في العالم الاسلامي منذ وفاة ابن خلدون في أواسط القرن الخامس عشر للآن ، ولكن يسرنا أن أجابه الكثيرون من علماء أوروبا ويسرنا أن كثيرين منهم لم ينسوا فضل هذا الحكيم العربي الشرقى ونحن لانرتاب في أن أوجست كومت وقف على مؤلف هذا الحكيم وان كان لم يذكره بكلمة واحدة في كتابه واكتفى بذكر كوندورسيه ومونتسكيو ولا يمكن أن يجهل أوجست كومت فضل ابن خلدون وقد كتب عنه شولز مقالة في المجلة الآسيوية في عام ١٨٢٥ أى قبل ظهور فلسفة أوجست كومت بسبع سنين وكان كومت اذ ذاك في السابعة والعشرين من عمره . والمجلة المذكورة تنشر في باريس ووطنه .



## معارضة ( مقارنة )

بين ابن خلدون وتلميذه نيقولا مكيا فيلي

تقولا مكيا فيلي فيلسوف اجتماعي سياسي من أهل فلورنسا ولد سنة ١٤٦٩ م وتوفي سنة ١٥٢٧ م . قلب في عدة مناصب سياسية في جمهورية فلورنسا في أواخر القرن الخامس عشر وأوائل القرن السادس عشر . فتولى سكرتيرية ديوان القضاة العشرة فيها أربعة عشر عاماً وبعض العام قام في أثناءها بثلاث وعشرين مهمة سياسية في الأقطار الخارجية ، وإيطاليا يومئذ في أخرج المواقف تتنازع السيادة عليها ألمانيا وفرنسا والبابا . يعتركون في مدنها وأماراتها ، ويتخطفونها تخطف النصوص بالدهاء أو السيف . غير ما انتشب من الخصام بين حكومة البابا والناهضين للإصلاح ومقاومة تعاليم الكنيسة وكانت أسرة مدينتي تحارب حزب الشعب تحت طي الخفاء .

عاصر مكيا فيلي هذه الحوادث فاكتسب الحكمة . واعتبر بما رآه وعلمه بالاختبار فوضع علماً أو فلسفة في السياسة العملية عرفت باسمه ، وألف في التاريخ والسياسة والتتميل والأدب ونظم الشعر وكتب في فنون الحرب ، وأشهر مؤلفاته كتاب ( الأمير ) ألفه للأمير « لورنزو دي مدينتي » الكبير

واختلف العلماء في قيمة ما حواه كتاب الأمير من الحقائق العبرانية والسياسية وهم بين قائل بأن قواعده السياسية ضارة لأنها مبنية على الاستبداد والغدر والخيانة وغيرها من الوسائل الدنيئة ، وبين من يزعم أنها قواعد صحيحة لا بد منها لقيام الدولة .

والكتاب مؤلف من ٢٦ فصلاً أوضح فيها أنواع السلطة وطرق الحصول عليها والفرق بين الامارات الموروثة والمختلطة وضروب الحكومات وأنواع الامارات المدنية والدينية وأنواع المحاربين وما ينبغي على الأمير اتباعه من الأساليب حتى يستتب له الأمر وتثبت قدمه في السيادة . وفصول في واجبات الأمير نحو الجند وما تمتدح به الرجال أو تذم من أنكرهم أو البخل أو القسوة أو اللين . وقارن بين حجة الناس للأمير ( ٢٠ )

وخوفهم منه وكيف يكون وفاة الأمراء وكيف يشتهر الأمير وكثير من الابحاث السياسية والعمرانية ، ويتخلل ذلك تاريخ الامارات القرية في القرون الوسطى فعمله هذا يشبه ما فعله ابن خلدون قبله بقرنين . ولذلك رأينا أن تقارن بينهما وبين آرائهما في السياسة والعمران ، فان لفيلسوفنا الاجتماعى آراء خاصة في طبائع العمران والسلطة يصح أن تسمى « الفلسفة الخلدونية » ( Khaldounisme ) كما سميت آراء مكياڤلى « الفلسفة المكيافيلية » ( Machiavellisme )

### كتاب الأمير ومقدمة ابن خلدون

أثبت ابن خلدون آراءه في فلسفة العمران بمقدمته المشهورة كما دون مكياڤلى فلسفته في كتاب ( الأمير ) فيحسن بنا المقابلة بين الكتابين على الاجمال . فكتاب ( الأمير ) يشتمل على القواعد السياسية والأخلاقية اللازمة لتأييد سلطة الأمراء في فصول تقدم بيانها ولا يزيد حجمه على ١٥٠ صفحة ، أما مقدمة ابن خلدون فقد أسهبنا في وصفها وتاخيرها في ما سبق من هذه الترجمة ( ص ٢٢٩ ) وفيها مباحث لم يتعرض لها مكياڤلى ومباحث أخرى تصدى لها عرضاً

### أوجه المشابهة بينهما

يتفق مكياڤلى وابن خلدون في ما بعثهما على الكتابة في هذا الموضوع وفي الطريق الذى سلكاه . فان مكياڤلى اتما بعثه على تدوين تلك القواعد السياسية ما شاهده من اختلال الأحوال في أوروبا وما قاساه بنفسه من المشقة والعذاب في تدبير الدولة وملافة الأخطار المحدقة بها . وهو كاتب مر الدولة يطلع على دخالها ويرى ما يحدث بذلك من الأخطار والمفاسد والدسائس . فدرس ذلك كله وبنى عليه آراءه في كيف يستطيع الأمير تثبيت سيادته . وضرب الأمثلة على ذلك مما شاهده من أحوال معاصريه أو قرأه من تاريخ الدول الماضية ، لكنه في كل حال لم يتعد تاريخ أوروبا القديم والحديث ولم يذكر من الشرقيين غير الأتراك .

أما ابن خلدون فعاش في بلاد المغرب وعانى مناصبها السياسية والقلمية وعاصر كثيراً من حوادثها وتقلباتها في مراكش وتونس والأندلس ومصر. ودخل في كثير منها بنفسه وأطلع على دخالها وأسرارها وتولى كتابة السرى في بعضها . ونال مقاماً رفيعاً وفوقاً عالياً وتقلب عليه أحوال شتى ونكب بموت أهله فزادته المصائب عبرة وصقلت قريحته الفلسفية . وكان واسع الاطلاع في التاريخ الاسلامى وما يتعلق به فعنى بوضع تاريخه المشهور . وخطرت له خواطر فلسفية في أحوال العمران دونها في مقدمة ذلك التاريخ قد تقدم ذكرها . فيشبه ميكافيل في أنه بحث على هذه الفلسفة من مؤثرات الوسط الذى نشأ فيه والأحوال التى عاصرتها . ولكنه أيد آراءه في سياسة الدولة بنا عرفه من تاريخ الاسلام وسائر الشرق ولم يتعرض لتاريخ اليونان والرومان إلا عرضاً في بعض الأماكن .

وقد تشابه الفيلسوفان في كثير من آرائهما في الوزارة وأحوال الموالى والمصلطنين وتجنب المتلقين . وفي تحليل أسباب سقوط الدولة ونهوضها ووجوب الاعتماد على الجند وغير ذلك مما لا حاجة بنا الى تفصيله هنا . وإنما نكتفى بذكر أهم ما اختلفا فيه من القواعد السياسية في تأييد السلطة .

### أوجه الاختلاف بينهما

أساس بحث ميكافيل في السلطة انه قسمها الى جمهورية ومملكة كما كانت تقسم بأوروبا في عهده ونسبة ذلك الى الكنيسة والأسر المطالبة بالسيادة في عصره . وأما ابن خلدون فلا تجد للجمهورية ذكراً في كتابه ولكنه يقسم ضروب السلطة الى الخلافة والملك والسلطنة والامارة مما كان شائعاً في الدولة الاسلامية وعلاقة ذلك بالدين والعصبية من أحوال العرب والمسلمين

يرى ابن خلدون أن الدول العامة الاستيلاء العظيمة الملك أصلها الدين إما من نبوة أو دعوة حق . وأن هذه الدعوة الدينية لا تقوم إلا بالعصبية بين أهل الأنساب ( البدو ) غير أهل الأمصار ( الحضرى ) لأن هؤلاء عدوان بعضهم على بعض لا تجتمع

كلهم . وأما البدو فيدافع بعضهم عن بعض بالعصية وتدافع عنهم مشايخهم وكبرائهم بما قام في نفوس الكافة لم من الوار . ولا يصدق دفاعهم الا اذا كانوا عصبية وأهل نسب . وأنى بالأدلة على تأييد قوله من تاريخ الاسلام وهي كثيرة لأن الدولة الاسلامية قامت بالدين والعصية .

وأما ميكافيلي فقد عقد فضلاً في الامارات الدينية ( صفحة ١٢٠ ) بين فيه أن السيادة الدينية تبقى بفضل المادات والرسوم القديمة وهي التي تسهل لأمرائها البقاء في السلطة . ولم يبحث في نسبة الدين الى تأسيس الدول لأن النصرانية لم تنشئ دولة من نفسها . لكنه بحث في كيف وصلت الكنيسة الى تلك القوة الدنيوية في أيامه حتى أرهبت ملك فرنسا وطرده من ايطاليا وقضت على أهل البندقية . وأسند ذلك الى حاجة الأمراء اليها في التنازع بينهم وعندها البأس والقوة . وهو يعتقد أن قيام الدولة وثباتها انما يكون بالجند وعقد فضلاً خاصاً في واجبات الأمير نحو الجند المحارب فقال : « لا ينبغي للأمير أن يكون له مقصد وفكر ويعنى بدرس أمر سوى الحرب ونظامها وترتيبها لأنها الصنعة الوحيدة الضرورية للذي يأمر وينهى . وفائدتها في انها تحفظ ملك من يولد أميراً وترفع الى مرتبة الأمراء بعض الناس من الطبقات الأخرى وقد رأينا أن الأمراء الذين يفكرون في الرفاهية أكثر من التفكير في الحرب يفقدون امارتهم والسبب الذي يفقد الأمراء ممالكهم هو احتقارهم الحرب ، ووسيلة الحصول عليها هي التبحر في علوم الحرب » .

وقد تجد في آراء ابن خلدون ما يرمى الى مثل هذا الغرض . وانما يختلف الرجلان في كيف تحفظ سيادة الأمراء على رعاياهم . فيرى ميكافيلي ان الوسيلة الفضلى ايقاع الهيبة والرعب في قلوب الرعية وقد جعل ذلك في طريق البحث فقال :

« ومن هذا ينشأ سؤال مهم وهو أيهما أنفع للأمير أن يحب أكثر مما يُخشى أم يُهاب أكثر مما يُحب ؟ فالجواب أنه ينبغي له أن يكون محبوباً مهيباً وحيث يصعب الجمع بين الحالتين فاذا احتاج الأمير لأحدهما فالأفضل أن يهاب اذ يحق القول عن

الناس عامة أنهم ينكرون الجليل سر يعو التحول مختلفو الطبائع والفراتر ميا لون لاقاء الأخطار ومحبون للكسب »

ويرى أن الأمير يجب أن يقود جيشه وان يعرف بالقسوة لأنه بدونها لا يستطيع أن يحافظ على اتحاد جيشه وطاعته ( ص ١٤٩ ) واستشهد على ذلك بهنبغال وغيره وعقد مكيا قيلي فصولاً في كيف ينبغي أن يتصرف الأمير لحفظ سيادته فقال ( ص ١٤٠ ) « اذن فينبغي للأمير الذي يريد أن يحفظ عرشه أن يتعلم كيف يقل من طيبته وكيف يستعمل الخير أو ضده في الأوقات والأحوال المناسبة »

وقال ( ص ١٤٢ ) « ويجب عليه أن لا يخشى عار المعاييب التي يصعب عليه بدونها الاحتفاظ بالملك لأن الانسان اذا أمن النظر رأى أن كثيراً من الأمور التي تظهر له انها فضائل قد تؤدي به الى الخراب اذا اتبعها . وكثيراً مما يبدو كأنه من الرذائل قد يؤدي الى الخير والسلامة »

ويبحث في الأكرام والبخل بالنظر الى الأمراء فكان حكمه « لا ينبغي للملك أن يهتم باتهامه بالبخل اذا كان يريد أن لا يسرق شعبه ويدافع عن نفسه وقت الشدة وأن لا يصير فقيراً محترقاً وأن لا يصاب بالجشع . فان رذيلة البخل من الرذائل التي تسهل له الاحتفاظ بالسلطة »

وأطلق لقله العنان في فصل « كيف يكون وفاء الأمراء » يعني اذا عاهد الأمير أحداً على أمر هل يجب عليه الوفاء به ؟ فقال « لا ينبغي على أحد ما يلحق بالأمراء من الثناء اذا اشتهروا بحفظ الوعود ومراعاة العهود ولكن تجارب زماننا هذا دلت على أن الأمراء الذين لم يراعوا العهود قاموا بأعمال كبيرة وتمكنوا من تهجير أو هام الناس بكمهم وتقلبوا في نهاية الأمر على الأمراء الذين اتخذوا الأمانة عادة والوفاء أساساً لحياتهم » ثم فصل الكلام في ذلك وقال ان الأمير ينبغي له أن تكون فيه طبيعتا الأسد والثعلب فيفتك كالأسد ويحتال كالثعلب الى أن قال « لذا ينبغي للأمير أن يكون ثعلباً ليتقى الحفائر والحبال وأسداً ليرهب الثئاب . أما من يريد أن يكون أسداً فقط فلا أمل له في النجاة . لأجل هذا لا ينبغي للأمير الحذر أن يحفظ العهود اذا كانت ضد مصلحته

أو مدامت الأسباب التي دعت للوعد قد انقضى عهدها . إذا كان الناس كلهم أخياراً فان القاعدة التي ذكرتها تكون لا شك سيئة ولكنهم أشرار ولن يحفظوا لك عهداً فلست مضطراً لحفظ عهودهم .

« ثم ان الأمير لا يفقد حيلة شرعية يركن إليها اذا لم يف بوعده . وأن الأمثال في هذا الباب كثيرة تثبت أن السلم قد تزعزع مراراً وأن الوعود قد نسيت تكراراً عند أمراء لا وفاء لهم . وأن الأمراء الذين استطاعوا تقليد الثعلب قد فازوا وانتصروا ولكن من الضروري أن يخفى الرجل هذه الخليقة وأن يكون ماهراً في فن التظاهر بغير شعوره . ثم ان الناس من البساطة بمكان وهم أصحاب حاجات وصاحبها أرعن مطيع فلا يعدم الخادع فريسته »

واستشهد على ذلك باسكندر السادس لأنه لم يفعل في حياته سوى خداع الرجال قال ميكافيلي « فلم يكن مثله رجلاً قادراً على تأكيد الأقوال وتثبيتها والوعد بالانجاز ولم يكن كذلك أحد مثله أقل وفاء بما وعد به . ومع ذلك فانه فاز على الدوام في خداعه لأنه عرف طبيعة البشر . فليس من الضروري للأمير أن يتصف حقيقة بكل الفضائل التي سبق الكلام عليها . ولكن من الضروري أن يذاع عنه الاتصاف بها . وانني أجسر فأقول أن الاتصاف بكل تلك الفضائل خطر ولكن الظهور بالتحلي بها نافع . من الخير لك أن تظهر بالتقوى والأمانة وحب الانسانية والدين والاخلاص وأن تكون في الواقع كذلك ، ولكن ينبغي أن تكون متنبهاً بحيث اذا اضطرت للتحول إلى الصفات الأخرى كان ذلك بدون مشقة »

هذا أهم ما يراه ميكافيلي وسيلة لتأييد سلطة الأمراء . أما ابن خلدون فيخالفه أو هو يناقضه في أكثر المواضع :

يرى ابن خلدون أن اهداف الحد مضر بالملك مفسد له وأنه إنما يملك الأمير الرعية بالرفق واللين فأشار بحسن الملكة والاعتدال عن العنف وهذا قوله « أن حسن الملكة تقوم بالرفق فان الملك إذا كان قاهراً باطشاً بالعقوبات متقباً عن عورات الناس وتعدد ذنوبهم شملهم الخوف والذل ولاذوا منه بالكذب والمكر والخديعة . فتخلقوا بها وفسدت



بصائرهم وأخلاقهم . وربما خذلوه في مواطن الحروب والمدافعات ففسدت الحماية بفساد النيات . وربما أجهموا على قتله لذلك فتفسد الدولة ويخرب السياج . وإن دام أمره عليهم وقهره فسدت العصبة لما قلناه أولاً وفسد السياج من أصله بالمعجز عن الحماية . وإذا كان رفيقاً بهم متجاوزاً عن سيئاتهم استناموا اليه ولاذوا به وأشربوا محبته واستأثروا بدونه في محاربة أعدائه فاستقام الأمر من كل جانب . وأما تواجع حسن الملكة فهي النعمة عليهم والمدافعة عنهم فالمدافعة بها تم حقيقة الملك . وأما النعمة عليهم والاحسان لهم فمن جملة الرفق بهم والنظر لهم في معاشهم وهي أصل كبير في التجب إلى الرعية »

ويرى ابن خلدون أن من علامات الملك التافس في الخلال الحميدة قال « إن خلال الخير هي التي تناسب السياسة والمالك لأن المجد له أصل ينبئ عليه وتتحقق به حقيقته وهو العصبية والعشير . وفرع يتم وجوده ويكمله وهو الخلال ، وإذا كان الملك غاية للعصبية فهو غاية لغروعها وتمامها وهي الخلال . لأن وجوده دون تماماته كوجود شخص مقطوع الأعضاء أو ظهوره عرياناً بين الناس . وإذا كان وجود العصبية قطع من غير اتحال الخلال الحميدة قصفاً في أهل البيوت والاحساب فما ظنك بأهل الملك الذي هو غاية لكل مجد ونهاية لكل حسب ؟ وأيضاً فالسياسة والمالك هي كفالة للخلق وخلافة لله في العباد لتنفيذ أحكامه فيهم . وأحكام الله في خلقه وعباده إنما هي بالخير ومراعاة المصالح »

ولولا ضيق المقام لأتينا بأشئلة أخرى . على أن في كتاب الأمير كثيراً من القواعد الاجتماعية الصحيحة مثل بحثه في الامارات المحتلطة وكيف ينبغي للأمير أن يفعل لتسكين سلطته فيها . فانه قرر قواعد يحكم العقل بصحتها حالا ويرى أمثلة منها تحدث كل يوم . وأحكامه في الولايات التي امتلكت بقوة الجيش وآرائه في الامارة المدنية فان فيها فوائد هامة وغير ذلك .

ونفتخر له بعض سقطاته متى علمنا الوسط الذي كتب فيه كتابه . وإنما أردنا المقابلة بين الرجلين لتشابههما في ما كتبا

## ايضاح ابن خلدون

بنبذ من أسلوبه

## رأيه في الفلسفة

لم ندخل ابن خلدون في زرة فلاسفة الاسلام بوصف كونه فيلسوفا عقلياً ، فإنه لم يكن كذلك ، ولكننا حدونا حدومؤرخى الأفرنج الذين اعتبروه من أهل المبقرية في علوم الاجتماع والاقتصاد وفلسفة التاريخ ولأنه يكمل سلسلة الفلاسفة الذين بدأوا بالكندى وانتهوا بان رشد

على أن ابن خلدون لم يكن بعيدا عن الفلسفة بل أنه ضرب فيها بسهم وأدرك أوائلها ثم أعرض عنها بسبب مزاجه واتجاه عقله الى المباحث الاجتماعية العملية ، فنظر في العالم نظرا الفيلسوف في النظريات وطبق على العمران والمدنية قواعد البحث العقلى ، ولما أطلق وصف المقدمة على الكتاب الاول من تاريخه النفيس كان في ذلك متواضعا والا فانه يستحق أن يوصف بحق بفلسفة التاريخ

واليك نبذة تعرض فيها ابن خلدون للفلسفة ووصفها بانها فصل « في إبطال الفلسفة وفساد منتحلها » وفيها دلالة على أسلوبه وطريقة تفكيره قال :

« ان هذه العلوم عارضة في العمران كثيرة في المدن وضررها في الدين كثير فوجب أن يصلى بشأنها ، ويكشف عن المعتقد الحق فيها وذلك أن قوما من عقلاء النوع الانسانى زعموا أن الوجود كله الحسى منه وما وراء الحسى تدرك ذواته وأحواله باسبابها وعللها بالانظار الفكرية والاقيسة العقلية وأن تصحيح العقائد الايمانية من قبل النظر لا من جهة السمع فانها بعض من مدارك العقل ، وهؤلاء يسمون فلاسفة جمع فيلسوف وهو باللسان اليونانى عجب الحكمة فبحثوا عن ذلك وشمروا له ، وحوموا على اصابة النرض منه ووضعوا قانوناً يهتدى به العقل في نظره الى التمييز بين الحق والباطل وبهمو بالمنطق

ثم يزعمون أن السعادة في ادراك الموجودات كلها ما فى الحس وما وراء الحس بهذا النظر وتلك البراهين وحاصل مداركهم فى الوجود على الجملة وما آلت اليه ، وهو الذى فرعوا عليه قضايا انظارهم ، أنهم عثروا أولا على الجسم السفلى بحكم الشهود والحس ثم ترقى ادراكهم قليلا فشرعوا بوجود النفس من قبل الحركة والحس فى الحيوانات ، ثم أحسوا

من قوى النفس بسلطان العقل ووقف ادراكهم قفصوا على الجسم العالى السهاوى بنحو من القضاء على أمر الذات الانسانية ووجب عندهم أن يكون للفلك نفس وعقل كما للانسان ، ثم أنهم ذك ذلك نهاية عدد الآحاد وهى العشر ، تسع مفصلة ذواتها جمل وواحد أول مفرد وهو العاشر ويزعمون أن السعادة فى ادراك الوجود على هذا النحو من القضاء مع تهذيب النفس وتحلقها بالفضائل ، وأن ذلك ممكن للانسان ولو لم يرد شرع لتمييزه بين الفضيلة والرذيلة من الافعال بمقتضى عقله ونظيره وميله الى المحمود منها واجتنابه للذموم بفطرته وأن ذلك اذا حصل للنفس حصلت لها البهجة واللذة وأن الجهل بذلك هو الشقاء السرمدى وهذا عندهم هو معنى النعيم والمذاب فى الآخرة الى خبط لم فى تفاصيل ذلك معروف من كلماتهم

« وإمام هذه المذاهب الذى حصل مسائلها ودون عليها وسطر حجاجها فيما بلغنا فى هذه الاحقاب هو أرسطو المقدونى من أهل مقدونيا من بلاد الروم من تلاميذ أفلاطون ويسمونه المسلم الاول على الاطلاق ، ينون معلم صناعة المنطق وهو أول من رتب قانونها واستوفى مسائلها وأحسن بسطها ولقد أحسن فى ذلك القانون ما شاء لو تكفل له بقصدهم فى الاهيات

« ثم كان من بعده فى الاسلام من أخذ بتلك المذاهب واتبع فيها رأيه حذو النعل بالنعل الا فى القليل وذلك أن كتب أولئك المتقدمين لما ترجمها الخلفاء من بنى العباس من اللسان اليونانى إلى اللسان العربى تصفحها كثير من أهل الملة وأخذ من مذاهبهم من أضله الله من متحنى العلوم وجادلوا عنها واختلفوا فى مسائل من تفاريسها وكان من أشهرهم أبو نصر الفارابى فى المائة الرابعة لمهد سيف الدولة وأبو على بن سينا فى المائة الخامسة لعهد نظام الملك من بنى بويه بأصبهان وغيرها

« واعلم أن هذا رأى الذى ذهبوا اليه باطل بجميع وجوهه ، فلما أسندم الموجودات كلها الى العقل الاول واكتفاؤهم به فى الترقى الى الواجب فهو قصور عما وراء ذلك من رتب خلق الله ، فالوجود أوسع نطاقاً من ذلك « ويخلق ما لا تلمون » وكانهم فى اقتصارهم على اثبات العقل فقط والغفلة عما وراءه بمثابة الطبيعيين المقتصرين على اثبات الاجسام خاصة المعرضين عن النقل والعقل المستقدين أنه ليس وراء الجسم فى حكمة الله شئ ، وأما البراهين التى يزعمونها على مدعياتهم فى الموجودات ويمرضونها على معيار المنطق وقانونه فعلى قاصرة وغير وافية بالعرض .

«أما ما كان منها في الموجودات الجسمانية ويسمونه العلم الطبيعي فوجه قصوره أن المطابقة بين تلك النتائج الذهنية التي تستخرج بالحدود والأقيسة كما في زعمهم وبينها في الخارج غير يقيني لأن تلك أحكام ذهنية كلية عامة والموجودات الخارجية متشخصة بموادها ولعل في المواد ما يمنع من مطابقة الذهني الكلي للخارجي الشخصي اللهم الا ما يشهد له الحس من ذلك فدليله شهوده لا تلك البراهين ، فأين اليقين الذي يحدونه فيها ؟ وربما يكون تصرف الذهن أيضاً في المعقولات الاول المطابقة للشخصيات بالصور الخيالية لا في المعقولات الثواني التي تجردها في الرتبة الثانية فيكون الحكم حينئذ يقينياً بمثابة المحسوسات اذ المعقولات الاول أقرب الى مطابقة الخارج لكمال الانطباق فيها فنسلم لهم حينئذ دعواهم في ذلك الا أنه ينبغي لنا الاعراض عن النظر فيها اذ هو من ترك المسلم لما لا يعنيه فان مسائل الطبيعيات لا تهمنا في ديننا ولا معاشنا ( ١ ) فوجب علينا تركها

«وأما ما كان منها في الموجودات التي وراء الحس ، وهي الروحانيات ويسمونه العلم الالهي وعلم ما بعد الطبيعة فان ذواتها مجهولة رأساً ولا يمكن التوصل اليها ولا البرهان عليها ، لأن تجرید المعقولات من الموجودات الخارجية الشخصية انما هو ممكن فيها هو مدرك لنا ونحن لا ندرک النوات الروحانية حتى نجرد منها ماهيات أخرى بحجاب الحس بيننا وبينها فلا يتأتى لنا برهان عليها ولا مدرك لنا في اثبات وجودها على الجملة الا ما نجده بين جنبينا من أمر النفس الانسانية وأحوال مداركها وخصوصاً في الرؤيا التي هي وجدانية لكل أحد وما وراء ذلك من حقيقتها وصفاتها فأمر ضائع لا سبيل إلى الوقوف عليه

« وقد صرح بذلك محققوم حيث ذهبوا الى أن مالا مادة له لا يمكن البرهان عليه لان مقدمات البرهان من شرطها أن تكون ذاتية وقال كبيرم أفلاطون «ان الالهيات لا يوصل فيها إلى يقين وانما يقال فيها بالاحق والاولى» يعني الظن ، واذا كنا انما نحصل بعد التنب والنصب على الظن فقط فيكشفنا الظن الذي كان أولاً فأى فائدة لهذه العلوم والاشتغال بها ونحن انما عنايتنا بتحصيل اليقين فيما وراء الحس من الموجودات وهذه هي غاية الافكار الانسانية عندهم .

«وأما قولهم ان السعادة في ادراك الموجودات على ما هي عليه بتلك البراهين فقول مزيف مردود وتفسيره ان الانسان مركب من جزئين أحدهما جسماني والآخر روحاني معترج به ولكل واحد من الجزئين مدارك مختصة به والمدرك فهما واحد وهو الجزء الروحاني يدرك تارة مدارك روحانية وتارة مدارك جسمانية إلا أن المدارك الروحانية

يدركها بذاته بغير واسطة والمدارك الجسائية بواسطة آلات الجسم من البماغ والحواس وكل مدرك لذه ابتهاج بما يدركه واعتبره بحال العبي في أول مداركه الجسائية التي هي بواسطة ، كيف ينتج بما يصره من الضوء وبما يسمعه من الاصوات ، فلا شك ان الابتهاج بالادراك الذي للنفس من ذاتها بغير واسطة يكون أشد وألذ ، فالنفس الروحانية اذا شمعت بادراكها الذي لها من ذاتها بغير واسطة حصل لها ابتهاج ولذة لا يعبر عنها وهذا الادراك لا يحصل بنظر ولا علم وإنما يحصل بكشف حجاب الحس ونسيان المدارك الجسائية بالجملة والمتصوفة كثير ما يعنون بحصول هذا الادراك للنفس بحصول هذه البهجة فيحاولون بالرياضة امانة القوى الجسائية ومداركها حتى الفكر من البماغ ليحصل للنفس ادراكها الذي لها من ذاتها عند زوال الشواغب والموانع الجسائية فيحصل لهم بهجة ولذة لا يعبر عنها وهذا الذي زعموه بتقدير محته مسلم لهم وهو مع ذلك غير واف بمقصودهم

« فلما قولهم أن البراهين والادلة العقلية محصلة لهذا النوع من الادراك والابتهاج عنه فباطل كما رأيت ، اذ البراهين والادلة من جملة المدارك الجسائية لانها بالقوى البماغية من الخيال والفكر والذكر ، ونحن أول شيء ننفي به في تحصيل هذا الادراك امانة هذه القوى البماغية كلها لانها منازعة له قاذحة فيه

« وتجد الماهر منهم حاكفاً على كتاب «الشفاء والاشارات والنجاء» وتلاخيص ابن رشد للفلس من تأليف أرسطو وغيره يشر أوراقها ويتوثق من براهينها ويلتمس هذا القسط من السعادة فيها ولا يعلم أنه يستكثر بذلك من الموانع عنها ، ومستندهم في ذلك ما ينقلونه عن ارسطو والفارابي وابن سينا « ان من حصل له ادراك العقل الفعال واتصل به في حياته فقد حصل حظه من هذه السعادة » والعقل الفعال عنده عبارة عن أول رتبة يتكشف عنها الحس من رتب الروحانيات ويحملون الاتصال بالعقل الفعال على الادراك العلمي ، وقد رأيت فساد ( ١٩ )

« وإنما يعني ارسطو وأصحابه بذلك الاتصال والادراك ، ادراك النفس الذي لها من ذاتها وبغير واسطة وهو لا يحصل الا بكشف حجاب الحس ، وأما قولهم أن البهجة الناشئة عن هذا الادراك هي عين السعادة الموعود بها فباطل أيضاً ، لأننا انما تبين لنا بما قررناه أن وراء الحس مدركاً آخر للنفس من غير واسطة وانها تنتج بادراكها ذلك ابتهاجاً شديداً ، وذلك لا يبين لنا أنه عين السعادة الاخرية ولا بد ، بل هي من جملة الملذات التي لتلك السعادة

« وأما قولهم أن الانسان يحد السعادة في ادراك هذه الموجودات على ما هي عليه فقول باطل مبنى على ما كنا قدمناه في أصل التوحيد من الاوهام والاغلاط

« وأما قولهم أن الانسان مستقل بهذيب نفسه واصلاحها بملازمة المحمود من الخلق وعجاجة المذموم فامر مبنى على أن ابتهاج النفس باحراكها الذي لها من ذاتها هو عين السعادة الموعود بها ، وقد بينا أن أثر السعادة والشقاوة من وراء الادراكات الجسدية والروحانية فهذا التهذيب الذي توصلوا الى معرفته انما نفعه في البهجة الناشئة عن الادراك الروحاني فقط ، وأما ما وراء ذلك من السعادة التي وعدنا بها فامر لا يحيط به مدارك المدركين ، وقد تنبه لذلك ابن سينا فقال في كتاب ( المبدأ والمعاد ) « ان المعاد الروحاني وأحواله هو ما يتوصل اليه بالبراهين العقلية والمقاييس لأنه على نسبة طبيعية محفوظة ووتيرة واحدة فلنا في البراهين عليه سمة ، وأما المعاد الجسائي وأحواله فلا يمكن ادراكه بالبرهان لأنه ليس على نسبة واحدة وقد بسطته لنا الشريعة الحقة المحمدية فليُنظر فيها ولنرجع في أحواله اليها » اه كلام ابن سينا

« فهذا العلم كما رأيته غير واف بمقاصدم التي حوموا عليها مع ما فيه من مخالفة الشرائع الا أنه وإن كان غير واف بمقصودم فإن قوانينه أصح ما علمناه من قوانين الانظار . هذه هي ثمرة هذه الصناعة مع الاطلاع على مذاهب أهل العلم وأرائهم ومضارها ما علمت فليكن الناظر فيها متحرراً بجهده من معاطبها » اه .



## ٩ — اخوان الصفا

كان للفلسفة في العصر العباسي شأن عظيم ، فاشتغل بها أكثر الذين عنوا بعلوم القدماء ، لا سيما الأطباء منهم وكان الفلاسفة في هذا العصر متهمين بالالحاد والتعطيل وكان الانساب إلى الفلسفة مرادفاً للانساب إلى الكفر ، وشاعت القصة على الخليفة المأمون ، لأنه كان السبب في قتل الفلسفة إلى اللغة العربية حتى قال فيه ابن تيمية « ما أظن الله يغفل عن المأمون ، ولا بد أن يماقه على ما أدخله على هذه الأمة ! »

### أشهر أفراد جمعية اخوان الصفا

فاضطر أصحاب الفلسفة إلى التستر فألفوا الجمعيات السرية لهذا الغرض وأشهرها جمعية اخوان الصفا ، تألفت في بغداد في أواسط القرن الرابع للهجرة ، وقد ذكروا من أعضائها خمسة هم :

( ١ ) أبوسليمان محمد بن معشر البستي ، ويرف « بالمقنسي »

( ٢ ) أبو الحسن علي بن هارون الزنجاني

( ٣ ) أبو احمد المهرجاني

( ٤ ) العوفي

( ٥ ) زبيد بن رفاعه

وكانوا يجتمعون سرراً ويتباحثون في الفلسفة على أنواعها حتى صار لهم فيها مذهب خاص هو خلاصة أبحاث فلاسفة الاسلام ، بعد اطلاعهم على آراء اليونان والفرس والهند ، وتعديلها على ما يقتضيه الاسلام

وأساس مذهبهم « أن الشريعة الاسلامية تدنست بالجهالات واختلطت بالضلالات ولا سبيل إلى غسلها وتطهيرها إلا بالفلسفة لأنها حاوية للحكمة الاعتقادية ، والمصلحة الاجتهادية ، وانه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة المحمدية قد حصل النجاة »

## رسائلهم الفلسفية

وقد دونوا فلسفتهم هذه في اثنتين وخمسين رسالة ، سموها رسائل « اخوان الصفا » وكتبوا أسماؤهم ، وهي تمثل الفلسفة الاسلامية على ما كانت عليه في ايان نضجها ، وتشمل النظر في مبادئ الموجودات وأصول الكائنات إلى نضد العالم فالحول والصوره وماهية الطبيعة والأرض والسماء ووجه الأرض وتغيراته والكون والفساد والآثار العلوية والسماء والعالم وعلم النجوم وتكوين المعادن وعلم النبات وأوصاف الحيوان ومستقط النطفة وكيفية رباط الناس بها وتركيب الجسد والحاس والحسوس والعقل والمعقول والصناعات العلمية والعملية والعدد وخواصه والمهندسة والموسيقى والمنطق وفروعه واختلاف الأخلاق وطبيعة العدد وأن العالم انسان كبير والانسان عالم صغير ( وهذه هي نظرية « هربرت سبنسر » في علم الاجتماع ) والاكوار والأدوار وماهية العشق والبث والنشور وأجناس الحركات والعلل والمعلولات والحدود والرسوم وبالجملة فقد ضمنوها كل علم طبيعي أو رياضي أو فلسفي أو الهى أو عقلى

ويظهر من ايمان النظر في تلك الرسائل ، أن أصحابها دونوها بعد البحث الدقيق والنظر الطويل وفي جملة ذلك ، آراء لم يصل أهل هذا الزمان إلى أحسن منها ، وفيها بحث مستفيض من قبيل نظرية النشوء والارتقاء

وكان المعتزلة ومن جرى مجراهم يتناقضون هذه الرسائل ويتدارسونها ويحملونها معهم سراً إلى بلاد الاسلام ولم تمض مائة سنة على كتابتها حتى دخلت بلاد الأندلس على يد أبى الحكم عمرو بن عبد الرحمن الكرماني القرطبي

وأبو الحكم هذا عالم من أهل قرطبة رحل إلى المشرق للتحقق في العلم ، على جارى عادة الأندلسيين ، فلما عاد إلى بلاده حمل معه الرسائل المذكورة وهو أول من أدخلها إلى الأندلس فإلبت أن انتشرت هناك حتى تناولها أصحاب العقول البهائة وأخذوا في درسها وتدبرها

وطبعت في ( ليزج ) سنة ١٨٨٣ م وفي ( بومباي ) سنة ١٨٨٦ م وفي مصر سنة ١٨٨٩ م ونقلت إلى الهندستانية وطبعت في لندن سنة ١٨٦١ م



تلخص فلسفة اخوان الصفا في اثنتين وخمسين رسالة مقسومة على أربعة أقسام :

القسم الأول — أربعة عشرة رسالة رياضية تعليمية

القسم الثاني — سبعة عشرة رسالة جسمية طبيعية

القسم الثالث — عشر رسائل فسانية عقلية

القسم الرابع — احدى عشرة رسالة ناموسية آلهية

### القسم الأول في الرسائل الرياضية التعليمية

الرسالة الأولى في العدد

» الثانية في الهندسة

» الثالثة في النجوم

» الرابعة في الموسيقى

» الخامسة في الجغرافيا

» السادسة في النسب

» السابعة في الصنائع العلمية

» الثامنة في « العملية

» التاسعة في بيان اختلاف الأخلاق

» العاشرة في ايساغوجي

» الحادية عشرة في فاطيفوريوس

» الثانية عشرة في بارمينياس

» الثالثة عشرة في انولوطيقا الأولى

» الرابعة عشرة في انولوطيقا الثانية

### القسم الثاني

الرسالة الأولى في الميولي والصورة

» الثانية في السماء والعالم

## الرسالة الثالثة في الكون والفساد

- » الرابعة في الآثار العلوية
- » الخامسة في كيفية تكوين المعادن
- » السادسة في ماهية الطبيعة
- » السابعة في أجناس النبات
- » الثامنة في أصناف الحيوان
- » التاسعة في تركيب الجسد
- » العاشرة في الخاس والمحسوس
- » الحادية عشرة في مسقط النطفة
- » الثانية عشرة في معنى قول الحكماء « ان الانسان عالم صغير » وهو « معنى العالم الكبير »
- » الثالثة عشرة في كيفية نشر الأنفس الجزئية
- » الرابعة عشرة في بيان طاقة الانسان
- » الخامسة عشرة في ماهية الموت والحياة
- » السادسة عشرة في ماهية اللذات والآلام الجسدية والروحانية
- » السابعة عشرة في علل اختلاف اللغات

## القسم الثالث

## الرسالة الأولى في المبادئ العقلية على رأى الفيثاغوريين

- » الثانية في المبادئ العقلية على رأى اخوان الصفا
- » الثالثة في معنى قول الحكماء « ان العالم انسان كبير »
- » الرابعة في العقل والمعقول
- » الخامسة في الأكوار والادوار واختلاف القرون والأعصار
- » السادسة في ماهية المشق
- » السابعة في ماهية البعث
- » الثامنة في كمية أجناس الحركات
- » التاسعة في الملل والمعلولات
- » العاشرة في الحدود والرسوم

## القسم الرابع

الرسالة الأولى في الآراء والمذاهب في البيانات الشرعية الناموسية والفلسفية

» الثانية في ماهية الطريق الى الله عز وجل

» الثالثة في بيان اعتقاد اخوان الصفاء وخلان الوفاء

» الرابعة في كيفية عشرة اخوان الصفاء وخلان الوفاء

» الخامسة في ماهية الايمان

» السادسة في ماهية الناموس الالهي

» السابعة في كيفية الدعوة الى الله عز وجل

» الثامنة في كيفية أفعال الروحانيين

» التاسعة في كية أنواع السياسات وكيفيةها

» العاشرة في كيفية نضد العالم بأسره

» الحادية عشرة في ماهية السحر والمزائم

وخلاصة فلسفتهم في رسالة جامعة لما في الرسائل الاثنتين والخمسين



### في كيفية عشرة اخوان الصفا وتماون بعضهم بعضاً

سبق ان قلنا أن اخوان الصفا كانوا يجتمعون سرّاً، ويتباحثون في الفلسفة على أنواعها حتى صار لهم فيها مذهب خاص ولما كان لهذه الجماعة دستور اتبعوه في حياتهم وأرادوا تسميته بين من كان على شاكلتهم في سائر الأقطار فقد أردنا أن نلخص هذا القانون لما فيه من الحكمة التاريخية

فقد فرضوا على من كان مثلهم من الجماعات أن يكون لهم مجلس خاص يجتمعون فيه في أوقات معلومة لا يداخلهم فيه غيرهم، يتذاكرون فيه علومهم ويتحاورون فيه أسرارهم وينبئني أن تكون مذاكرتهم أكثرها في علم النفس والحس والمحسوس والعقل والمقول والنظر والبحث عن أسرار الكتب الالهية والتنزيلات النبوية ومعاني ما يتضمنها موضوعات الشريعة، وينبئني أيضاً أن يتذاكروا العلوم الرياضية الأربعة وهي العدد والهندسة والتجيم والتأليف

وأما أكثر عنايتهم وقصدهم فينبئني أن يكون البحث عن العلوم الالهية التي هي الفرض الاقصى، وبالجملة ينبئني لهم أن لا يعادوا علماً من العلوم أو يهجروا كتاباً من الكتب ولا يتعصبوا على مذهب من المذاهب، لأن رأى اخوان الصفا ومذهبهم يستغرق المذاهب كلها ويجمع العلوم جميعها وذلك أنه هو النظر في جميع الموجودات بأسرها الحسية والعقلية من أولها الى آخرها ظاهرها وباطنها وجليها وخفيها بعين الحقيقة من حيث هي كلها من مبدأ واحد وعلة واحدة وعالم واحد ونفس واحدة محيطية جواهرها المختلفة وأجناسها المتباينة

### مصادر علوم اخوان الصفا

وقد ذكر اخوان الصفا في رسالتهم الثانية أن علومهم مأخوذة من أربعة كتب أحدها الكتب المصنفة على ألسنة الحكماء والفلاسفة من الرياضيات والطبيعيات الثاني الكتب المنزلة التي جاءت بها الأنبياء مثل التوراة والانجيل والفرقان وغيرها

من صنف الأنبياء المأخوذة معانيها بالوحي من الملائكة وما فيها من الأسرار الخفية  
والثالث الكتب الطبيعية وهي صور أشكال الموجودات بما هي عليه الآن من تركيب  
الأفلاك وأقسام البروج وحركات الكواكب ومقادير أجرامها وتصارييف الزمان واستحالة  
الأركان وفنون الكائنات من المعادن والحيوان والنبات وأصناف المصنوعات على أيدي  
البشر ، كل هذه صور وكنائيات وآلات على معاني لطيفة وأسرار دقيقة يرى الناس  
ظواهرها ولا يعرفون معاني بواطنها من لطيف صفة البارئ جل ثناؤه

والرابع الكتب الالهية التي لا يمسيها إلا المطهرون الملائكة التي هي بأيدي سفرة  
كرام بررة وهي جواهر النفوس وأجناسها وأنواعها وجزئياتها وتصارييفها للأجسام  
وتحريكها لها وتدبيرها لها وتحكمها عليها واظهار أفعالها بها ومنها ، حالاً بعد حال في عمر  
الزمان وأوقات القرات والأدوار وانحطاط بعضها تارة الى قعر الأجسام وارتفاع بعضها  
تارة من ظلمات الجحيم وانبعاثها من نوم الغفلة والسيان وحشرها الى الحساب والميزان  
وجوازها على الصراط ووصولها الى الجنان أو حبسها في دركات الهاوية والنيران  
أو مكنتها في البرزخ أو وقفها على الاعراف

### آراءهم في الصداقة

وينبغي لأخوان الصفا اذا أراد أحدهم أن يتخذ صديقاً أن يمتحروا أحواله ويتعرف  
أخباره ويمحرب أخلاقه ويسأله عن مذهبه واعتقاده ليعلم هل يصلح للصداقة وصفاً  
المودة وحقيقة الأخوة أم لا

واعلم بأن شر الطوائف كلها من لا يؤمن بيوم الحساب وشر الأخلاق كبر ابليس  
وحرص آدم وحسد قاييل وهي أمهات المعاصي واعلم بأن الناس مطبوعون على أخلاقهم  
بموجب اختلاف تركيب أجسادهم

واعلم بأن من الناس من هو مطبوع على خلق واحد أو عدة من أخلاق محمودة  
ومذمومة .

فينبغى لك اذا أردت أن تتخذ صديقاً أو أخاً أن تنتقده كما تنتقد الدرام والدنانير والأرضين الطيبة التربة للزرع والفرس وكما ينتقد أبناء الدنيا أمر التزويج وشراء المالك والأمتة التي يشترونها

وأعلم بأن من الناس من يتشكل بشكل الصديق ويتدلس عليك بشبه الموافق ويظهر لك المحبة ، وخلافها في صدره وضميره

واعلم بأن الانسان كثير اللون قليل الثبات على حال واحد وذلك أنه قل من الناس من تحدث له حال من أحوال الدنيا أو أمر من أمورها إلا ويحدث له خلق جديد وبجبة أخرى ويتغير خلقه مع اخوانه ويتلون مع أصدقائه إلا اخوان الصفا الذين ليست صداقتهم خارجة من ذاتهم إنما هي قرابة رحم ، ورحمهم ما من يمشي بعضهم ببعض ويرث بعضهم بعضاً وذلك أنهم يرون ويعتقدون أنهم نفس واحدة في أجساد متفرقة فكيفما تغيرت حال الأجساد بحقيقتها فالنفس لا تتغير ولا تبدل

وخصلة أخرى أن أحدهم اذا أحسن الى أخيه إحساناً فلا يمين عليه به لأنه يرى ويعتقد بأن احسانه الى نفسه كان ، وان أساء اليه أخوه لم يستوحش منه لانه يرى بأن ذلك كان منه اليه فن اعتقد في أخيه مثل هذا واعتقد أخوه فيه مثل ذلك فقد أمن كل واحد من أخيه غائلته أن يتغير عليه في يوم من الأيام بسبب من الأسباب أو بوجه من الوجوه

وأعلم أن في الناموس أقواماً يتشبهون بأهل العلم ويدلسون بأهل الدين : لا الفلاسفة يعرفونها ، ولا الشريعة يحققونها ويدعون مع هذا معرفة حقائق الأشياء وتماطلون النظر في خفيات الأمور الغامضة البعيدة وهم لا يعرفون أنفسهم التي هي أقرب الأشياء اليهم ولا يميزون الأمور الجلية ولا يتفكرون في الموجودات الظاهرة المدركة بالحواس المشهورة في القول ، ثم ينظرون في الظفرة والقلقة والجزء الذي لا يتجزأ ، فأحذرهم يا أخى فانهم الدجالون .

فاذا كان الأمر كما وصفت فينبغى لك أيها الأنخ أن لا تشغل باصلاح المشايخ

الهرمة الذين اعتقدوا من الصبي آراء فاسدة وعادات ردية واخلأنا وحثية فانهم يتمبونك ثم لا ينصلحون ، ولكن عليك بالشباب السالى الصدور ، وأعلم بأن الله ما بعث نبيا إلا وهو شاب ولا أعطى لعبد حكمة إلا وهو شاب ، كما ذكرهم ومدحهم فقال ( أنهم فنية آمنوا بربهم وزدناهم هدى ) وكما قال ( انا سمعنا فتى يذكرهم يقال له ابراهيم ) وقال أيضا ( وقال موسى لفتهاه ) واعلم بأن كل نبي بعثه الله فأول من كذبه مشايخ قومه

### مراتب اخوان الصفا النفسية

وأعلم أن قوة نفوس اخوان الصفا على أربعة مراتب

الأولى — صفاء جوهر نفوسهم وجودة القبول وسرعة التصور وهى مرتبة أرباب ذوى الصناعات فى مدينتها التى ذكرت فى الرسالة الثانية وهى القوة العاقلة المميّزة لمعانى المحسوسات الواردة على القوة الناطقة بعد خمسة عشر سنة من مولد الجسد

الثانية — هى مرتبة الرؤساء ذوى السياسات وهى مراعاة الاخوان وسمحاء النفس وإعطاء الفيض والشفقة والرحمة وهى القوة الحكيمة الواردة على القوة العاقلة بعد ثلاثين سنة من مولد الجسد وهم الذين نسميهم الأخيار والفضلاء

الثالثة — فوق هذه وهى مرتبة الملوك ذوى السلطان والأمر والنهى والنصر والقيام بدفع العناد والخلاف عند ظهور المبادئ المخالفة لهذا الأمر بالرفق واللعاف والمداواة فى اصلاحه وهى القوة التاموسية الواردة بعد مولد الجسد بأربعين سنة وهم الذين نسميهم اخواننا الفضلاء الكرام

الرابعة — فوق هذه وهى التى ندعو اخواننا كلهم فى أى مرتبة كانت وهى التسليم وقبول التأييد ومشاهدة الحق عيانا وهى قوة الملكية الواردة بعد خمسين سنة من مولد الجسد وهى المهيمنة للمعاد والمفارقة للهوى وعليها تنزل قوة المعراج وبها تصعد الى ملكوت السماء فتشاهد أحوال القيامة من البعث والنش والحرث والحساب والميزان والجواز على الصراط والنجاة من النيران ومجاورة الرحمن واليها أشار فيثاغورس فى

الرسالة الذهبية في آخرها «أنك اذا فعلت ما أوصيك ، عند مفارقة الجسد تبقى في الهواء غير عائد الى الانسية ولا قابل للموت »

وأعلم بأن المطلوب من المدعويين الى هذا الأمر أربعة أحوال :  
أولها — الاقرار بحقيقة هذا الأمر

ثانيها — التصور لهذا الأمر بضروب الأمثال بالوضوح والبيان  
ثالثها — التصديق له بالضمير والاعتقاد

رابعها — التحقيق له بالاجتهاد في الأعمال المشاكلة لهذا الأمر





## ﴿ إيضاح لفلسفة اخوان الصفا ﴾

## الفلسفة الأخلاقية في نظر اخوان الصفا

وقد اعتمدنا في تلخيصها على الرسالتين الرابعة والتاسعة من الجزء الاول والثانية من الجزء الثاني والسادسة من الجزء الثالث

تكلم اخوان الصفا في الرسالة الرابعة من الرياضيات في علم الموسيقى وأثره في تهذيب النفس واصلاح الاخلاق ، وقد صرحوا بان ليس غرضهم في هذه الرسالة تعليم الغناء وصناعة الملاهي بل غرضهم معرفة النسب وكيفية التأليف اللذين بهما وبمعرفتهما يكون الحنق في الصنائع كلها ، وان من الاصوات والالخان والنغمت ما له في النفوس تأثيرات كتأثيرات صناعات الصنائع في الميوليات الموضوعات في صناعاتهم ، فمن تلك النغمت والاصوات ما يحرك النفوس نحو الاعمال الشاقة وينشطها ويقوى عزيمتها وهي الالخان المشجعة التي تستعمل في الحروب ولا سيما اذا غنى معها بأبيات موزونة ، ومن الابيات الموزونة أيضاً ما يثير الاحقاد الكامنة ويحرك النفوس الساكنة فمن اجل هذا كانت الالخان والموسيقى تستعمل عند كل الامم في الحزن والسرور وتارة في بيوت العبادة والاسواق وعند الراحة والتعب ، ويستعملها الرجال والنساء والعلماء ، ويستعملها الجالون للتحديق في الاسفار ، والصياد عند صيد الفراج والقطا

وان الاصوات نوتان : حيوانية ، وغير حيوانية . كصوت الحجر والحديد والرعد والطبل والمزامير ، والاصوات الحادة والغليظة متضادة ولكن اذا كانت على نسبة تأليفية أنشئت وامتزجت وصارت لحناً موزوناً واستلقتها المسامع ، وان الحكماء قد صنعوا آلات وأدوات كثيرة لنغمت الموسيقى ، واعلم بأنه ان لم يكن لحركات أشخاص الافلاك أصوات ولا نغمت لم يكن لأهلها فائدة في القوة السامعة ، ويوجد في طباع الصبيان اشتياق الى أحوال الآباء والامهات ، وفي طباع التلامذة والمتعلمين اشتياق الى أحوال الاساتذة والمعلمين ، وفي طباع العامة اشتياق الى أحوال البلوغ ، وفي طباع العقلاء اشتياق الى أحوال الملائكة وتشبه بهم كما ذكر في حد الفلسفة لها التشبه بالاله بحسب طاقة الانسانية ، ويقال ان فيثاغورس الحكيم سمع بصفاً جوهر نفسه وذكاء قلبه فنغمت حركات الافلاك والكواكب فاستخرج بمجودة فكره أصول الموسيقى ونغمت الالخان

ثم اعلم ان غرض الانبياء في وضحهم الشرائع هو صلاح الدين والدنيا وغرضهم الاقصى نجاة النفوس من عن الدنيا وشقاوة أهلها

واعلم بأن تأثيرات نفثات الموسيقى في نفوس المستمعين مختلفة الانواع ولذة النفوس منها وسرورها بها تكون بحسب مراتبها في المعارف وبحسب مشوقاتها المألوفة من المحاسن واعلم ان أخلاق الناس وطبائعهم تختلف من أربع جهات  
الاولى : من جهة اخلاط أجسادهم ومزاج اخلاطها ،  
الثانية : من جهة ترب بلادهم واختلاف أهويتها  
الثالثة : من جهة نشوئهم على ديانات أبلثهم ومعلمهم وأساتنتهم ومن يربهم ويؤدبهم  
الرابعة : من جهة موجبات أحكام النجوم في أصول موليدهم ومساقط نظفهم  
واعلم ان مراتب النفوس ثلاثة أنواع : فثمة مرتبة الانفس الانسانية ، ومنها ما هي فوقها ، ومنها ما هي دونها

فالثمة هي دونها سبع مراتب ، والثمة فوقها سبع أيضاً وجمعتها خمس عشرة مرتبة ، والمعلوم من هذه المراتب خمس منها اثنتان فوق رتبة الانسانية وهي رتبة الملكية والقدسية ، ورتبة الملكية هي رتبة الحكمة ، ورتبة القدسية هي رتبة النبوة الناموسية ، واثنتان دونها وهي مرتبة النفس النباتية والحيوانية

وان من الاخلاق والقوى ما هو منسوب الى النفس النباتية الشهوانية ، وما هو منسوب الى النفس الحيوانية الفضوية ، ومنها ما هو منسوب الى النفس الانسانية الناطقية ، ومنها ما هو منسوب الى النفس العاقلة الحكيمة ، ومنها ما هو منسوب الى النفس الناموسية الملكية.  
هم تدرج اخوان الصفاء من هذه الفصول الى نظرية كون العالم انسان كبير ، وكون الانسان عالم صغير ، وهي النظرية التي قال بها بعض فلاسفة اليونان وأشار اليها ابن سينا في قوله ان الانسان انطوى فيه العالم الاكبر واتخذها « سبنسر » أساساً لبحثه في علم الاجتماع ، فقالوا في بيان معرفة قول الحكماء ، ان العالم انسان كبير ، انهم يعنون بالعالم السموات والارضين وما بينهما من الخلائق أجمعين وانهم يرونه جسماً واحداً يجمع أفلاكه واطباق مواته وأركان أمهاته ومولساتها ، ويرون أيضاً ان له نفساً واحدة سارية قواها في جميع أجزاء جسمها كسريان نفس الانسان الواحد في جميع أجزاء جسده

وقد حاول اخوان الصفاء في الرسالة الثانية من الجزء الثاني الموسومة « بالسماء والعالم في تهذيب النفس واصلاح الاخلاق » أن يذكروا صورة العالم ويصفوا كيفية تركيب جسمه كما وصف في كتاب التشريح ترتيب جسد الانسان ، ثم وصفوا في رسالة أخرى ماهية نفس العالم وكيفية سريان قواها في الاجسام التي في العالم من أعلا الفلك المحيط الى

متعنى مركز الارض، ثم يبنوا قنون حركاتها واطهار أفعالها فى أجسام العالم بعضها فى بعض وقد أتوا فى ذلك بتثليل بين حركات الافلاك حول الارض كاختلاف دور الطائفتين حول البيت الحرام ( ص ٢٦ جزء ٢ من رسائل اخوان الصفا )

وشرحوا معنى القيامة بأنه اذا فارقت النفس الجسد قامت قيامتها ، قال محمد ( ص ) « من مات فقد قامت قيامته » انما أراد قيام النفس لا الجسد ، لان الجسد لا يقوم عند الموت بل يقع وقوعاً لا يقوم بعده

وقالوا ان النفس اذا فارقت هذا الهيكل فليس يبق معها ولا يصحبها من آثار هذا الجسد الا ما استفادت من المعارف الربانية والاخلاق الجميلة ، فاذا رأت تلك الصورة فرحت بها وذلك ثوابها ونعيمها

وجعلوا الرسالة السادسة من الجزء الثالث مقصورة على البحث فى ماهية الشق ومجبة النفوس والمرضى الالهى ، وكثير من الحكماء وصفوا أعراض هذا المرض مما يمرض للشاقي من سهر الليل ومحول الجسم وغور الميون وتواتر النبض والانفاس الصمءاء ، وقالوا انه جنون الهى ، والاطباء يسمونه ( مالىخوليا ) وقال بعضهم « الشق هو شدة الشوق الى الاتحاد » ولهذا أى حال يكون عليها الماشق يتخى حالا أخرى أقرب منها ولهذا قال الشاعر :

أعاقبها والنفس بعد مشوقة اليها وهل بعد الشاق تدانى  
وألثم فلها كى تزول صبايقى فيزداد ما ألقى من الهيان  
كأن فؤادى ليس يشقى غليله سوى أن ترى الزوجين يتزجان

ان كثير أ من الناس يظنون ان الشق لا يكون الا للاشياء الحسنة حسب ، وليس الامر كما ظنوا فقد قيل « يارب مستحسن ما ليس بالحسن » ولكن العلة فى ذلك هى الانفعالات التى بين الماشق والمشتوق وهى كثيرة ، منها المناسبات بين كل حاسة ومحسوساتها ثم اعلم انه من ابتلى بمشوق شخص من الاشخاص ومرت به تلك المحن والاهوال وعرضت له تلك الاحوال ، ثم لم تتببه نفسه من نوم غفلتها فيتسلى ورفيق أو نسي وابتلى من بعد بمشوق ثان لشخص آخر فان نفسه نفس غريقة فى عملها سكرى فى جهاتها

والفرق بين الخاصة والعامة ، ان العامة اذا رأت مصنوعاً حسناً أو شخصاً مزينا تشوقت نفوسهم الى النظر اليه والقرب منه والتأمل فيه ، وأما الخواص فتتشوق نفوسهم الى الصانع الحكيم والمبدع العليم والمصور الرحيم »

الى هنا انتهينا مما أردنا تلخيصه من الاخلاق في فلسفة اخوان الصفاء ، وهى كما يرى القارىء مزيج من الحكمة والتصوف ، والفلك والرياضة

ولما كانت فلسفة اخوان الصفاء تمثل فترة من تاريخ الفلسفة الاسلامية وكانت مؤلفاتهم كاملة الشكل لا ينقصها الا الضبط والتعليق وبعض التفسير فيا حبذا لو أعيد طبعها في مصر طبعاً جيداً لتكون حلقة جميلة في سلسلة آثار فلاسفة الاسلام .



## ١٠ - ابن الهيثم

أبو على محمد بن الحسن بن الهيثم أصله من البصرة، وانتقل منها الى الديار المصرية وأقام بها الى آخر عمره كما فعل ابن خلدون

وكان من نوابغ أهل عصره في العلوم الرياضية، واشتغل بالفلسفة فلخص كثيراً من كتب ارسطو وشرحها

وكان كذلك طبيباً ولخص بعض كتب جالينوس، وكان خبيراً بصناعة الطب علماً ولكنه لم يباشرها عملاً ولم يتدرب على فنون المداواة والجراحة

وروى علم الدين قيسر بن أبي القاسم بن عبد الغنى بن مسافر الحنفى المهندس ان ابن الهيثم كان موظفاً بالبصرة وكانت وظيفته تموقيه عن النظر في الحكمة والاشتغال بالفلسفة، فأراد أن يتجرد عن الشواغل التي تمنعه من النظر في الفلسفة فظاهر بالجنون واستمر على ذلك مدة فصرفته الحكومة من المنصب الذى كان في يده

وكان ابن الهيثم من مواليد نصف المائة الرابعة فانه ولد في سنة ٣٥٤ هـ وتوفي في سنة ٤٣٠ هـ

وبعد أن خرج من منصبه في البصرة سافر الى مصر، وهى ما زالت ملجأ كل عالم وأديب من قديم الزمان الى وقتنا هذا، فأقام بالقاهرة في الجامع الأزهر، وكان يعيش من نسخ « اقليدس » و « المجسطى » ويبيعهما وبقى كذلك الى آخر عمره . ولما كان في مصر بلغ الحاكم بأمر الله وهو سطلاتها اذ ذاك خبر ابن الهيثم، وكان الحاكم بأمر الله الفاطمى العلوى القدى وصفه بعض المؤرخين بالجنون وكفره البعض الآخر وحرار الجميع في كيفية اختفائه قبل موته، يميل الى الحكمة، فلما سمع بابن الهيثم وما هو عليه من الحدق والبراعة والاثقان في الفلسفة والرياضة والهندسة تأقت نفسه الى رؤيته

وبما زاد شوق الحاكم الى ابن الهيثم انه سمع قتلًا عن ذلك المهندس البصرى انه قال قبل أن يقدم الى الديار المصرية « لو كنت بمصر لعلمت في نيلها عملاً يحصل به النفع في كل حالة من حالاته من زيادة ونقص ، فقد بلغنى انه ينحدر من موضع عال هو في طرف الاقليم المصرى »

وهنا يعمل جمال الدين أبو الحسن بن الفطى في كتابه ( تراجم الحكماء ) ويؤيده ابن أبى أصيبعة بسبب تظاهر ابن الهيثم بالجنون في البصرة وسعيه في التخلي عن وظيفته في وطنه ، وان ذلك لم يكن لأجل الانقطاع للفلسفة حسب ، لأن الحاكم بأمر الله لما نقلت اليه عبارة الهيثم الخاصة بمشروع هندسة الرى فى الأراضى المصرية ، ازداد شوقاً الى رؤية « ويلكوكس » ذاك الزمان وسير اليه سرّاً جملة من المال قبل أن تخلق المصارف ، ورغبه فى الحضور

: فسار ابن الهيثم الى مصر بعد أن مهد لرحلته السبيل بادعاء الجنون ، فلما بلغ مصر خرج الحاكم بأمر الله لقاؤه والتميا بقرية على باب القاهرة اسما الخندق وموضعها الآن الضاحية المعروفة باسم ( كوبرى القبة ) وأمر الحاكم بانزاله واكرامه واحترامه فأقام ابن الهيثم فى تلك الضيافة الملكية ريثما استراح من وعناء السفر ثم طالبه الحاكم بانجاز ما وعد به من أمر النيل

ولم يكن ابن الهيثم يقصد سوى صنع خزان فى موضع ( خزان اسوان ) قبل أن يفكر فيه المهندسون المصريون والفرنسيون لاسيما الانجليز منهم بعشرة قرون . فسافر ابن الهيثم ومعه جماعة من أهل فن العمارة ليستعين بهم على هندسته التى خطرت له ولما سار الى الاقليم بطوله ورأى آثار من تقدم من ساكنيه من الأمم الخالية وهى على غاية من احكام الصنعة وجودة الهندسة وما اشتملت عليه من أشكال سبواية ومثل هندسية وتصوير معجز تحقق أن الذى كان يقصده ليس بممكن فان من تقدمه فى العصور الخالية لم يعزب عن عقولهم علم ما علمه ولو أمكن لفعولوه فانكسرت همته ووقف خاطره ووصل الى الموضع المعروف بالجنادل قبلى مدينة ( اسوان ) وهو موضع

مرتفع ينحدر منه ماء النيل فبانيه وباشره واختبره من جانيه فوجد أمره لا يسير على موافقة مراده وتحقق الخطأ والغلبة عما وعد به وعاد خجلاً ومنحزلاً ، واعتذر للحاكم بأمر الله قبل الحاكم عذره وولاه ديواناً ثولاه رهبة لا رغبة

وعندنا أن ابن الهيثم لم يشمر بالحيلة بسبب ما رآه من آثار المصريين القدماء ، فإن جمال تلك الآثار وجلالها واتقان صنعها لا دخل له في مشروع هندسى ولا فطن أن خبر تلك الآثار ووصفها كان يخفى على ابن الهيثم في وطنه ، ولكن السبب الحقيقي الذى قد بهمة ابن الهيثم عن الشروع في هذا العمل الجليل هو ما عاينه بنفسه من صعوبة مباشرة وكثرة نفقاته وعدد ما ينبغى له من الأيدى العاملة والآلات المعدنية الضرورية للحفر والبناء في مجرى النهر وما يقتضيه ذلك من تحطيم الصخر في الموضع المعروف بالجنادل

ولا بد أن ابن الهيثم قدر بالمأينة ما يحتاجه هذا العمل فأججم عنه لما ظنه يحتاج إليه من النفقات الباهظة وأهل الفنون الماهرين ، وكانت مصر في ذلك العهد فقيرة في المال والرجال فسلك ابن الهيثم مسلك الرجل الحكيم وامتنع عن العمل في أوله وهذا أفضل مما لو أنه شرع فيه ثم توقف في وسطه ، فكان يجلب على البلاد غرماً وهى تنتظر منه غنماً فلما عاد وتولى الديوان المصرى تحقق له الغلط في تلك الولاية لأن الحاكم كان كثير الاستحالة مريباً للدماء بغير سبب أو بأضعف سبب من خيال يتخيله ، فأجال ابن الهيثم فكره في أمر يتخلص به فلم يجد طريقاً إلى ذلك إلا الذى لجأ اليه وهو في البصرة عند ما أراد النزوح إلى مصر ، فظاهر بالجنون وشاع خبره فبين له الحاكم قياً وحجز على أمواله لمصلحته وجعل يرسمه من يخدمه ويقدوه وتركوه في موضع من منزله .

وما زال ابن الهيثم على ذلك إلى أن تحقق وفاة الحاكم فأظهر الغفل وعاد إلى ما كان عليه وخرج من داره واستوطن قبة على باب الأزهر وأعيد اليه ماله واشتغل بالتأليف والنسخ . وكان يبيع في كل سنة ثلاثة كتب من نسخه وهو « اقليدس »

و « المتوسطات » و « المجسطى » بمائة وخمسين ديناراً مصرية . وكان ثمن تلك الكتب محدداً لا يقبل فيه مواكسة ولا معاودة قول ، فيجعلها مؤونة حياته طول سنته وكان ابن الهيثم من أرباب المذكرات الشخصية يدون فيها أخباره بقلمه سنة فسنة وشهراً فشهرًا ، قال في مذكراته المدونة في آخر سنة ٤١٧ هـ وهو في الثالثة والستين من عمره :

« اننى لم أزل منذ عهد الصبى مروياً فى اعتقادات هذا الناس المختلفة ، وتمسك كل فرقة منهم بما تمتدحه من الرأى فكنت منشككاً فى جميعه موقفاً بأن الحق واحد وان الاختلاف فيه انما هو من جهة السلوك اليه ، فلما كملت لإدراك الأمور العقلية اقطعتم الى طلب معدن الحق ووجهت رغبتي وحرصى الى ادراك ما به تنكشف تمويهاات الظنون وتنقش غيايات المتشكك المتنون وبشت عزيمة الى تحصيل الرأى المقرب الى الله جل ثناؤه المؤدى الى رضاه الهادى لطاعته وقهواه ، فكنت كما قال « جالينوس » فى السابعة من كتابه « فى حيلة البره » يخاطب تلميذه « لست أعلم كيف تهيأ لى منذ صباى إني شئت قلت باتفاق عجيب ، وان شئت قلت بالهام من الله ، وان شئت قلت من جنون أو كيف شئت أن تنسب ذلك ، انى ازدريت العوام واستخففت بهم ولم ألثقت اليهم واشتبهت إيتار الحق وطلب العلم واستقر عندى أنه ليس ينال الناس من الدنيا شيئاً أجود ولا أشد قرية الى الله من هذين الأمرين » اهـ كلام جالينوس

قال ابن الهيثم « فخفضت لذلك فى ضروب الآراء والاعتقادات وأنواع علوم الديانات فلم أحظ من شيء منها بظائل ولا عرفت منه للحق منهجاً ولا الى الرأى الباقى مسلماً جديداً ، فرأيت اننى لا أصل الى الحق الا من آراء يكون عنصرها الأمور الحسية وصورتها الأمور العقلية فلم أجد ذلك الا فيما قرره ارسطاطاليس من علوم المنطق والطبيعات والالهيات التى هى ذات الفلسفة وطبيعتها حين بدأ بتقرير الأمور الكلية والمجزئية والعامة والخاصة ، ثم تلاءم بتقرير الألفاظ المنطقية وتقسيمها الى



أجناسها الأوائل ثم اتبعه بذكر المعاني التي تتركب مع الألفاظ فيكون منها الكلام المفهوم المعلوم .

« ثم أفرد من ذلك الأخبار التي هي عنصر القياس ومادته قسمها الى أقسامها وذكر فصولها وخواصها التي تميزها بعضها من بعض ويلزم منه صدقها وكذبها ويعرض معه اتفاقها واختلافها وتضادها وتناقضها ، ثم ذكر بعد ذلك القياس ومقدماته وأشكاله وأنواعه ، ثم ذكر النتائج التي هي الواجب والممكن والمتع ، ثم ذكر طبيعة البرهان والصناعات الأربع الجدلية والمرانية والخطائية والشعرية ، ثم أخذ بعد ذلك في شرح الأمور الطبيعية في كتابه « السماع الطبيعي » ثم كتاب « النكون والفساد » ثم كتاب « الآثار العلوية » ثم كتاب « النبات والحيوان » ثم كتاب « السماء والعالم » ثم كتاب « النفس »

« فلما تبينت ذلك أفرغت وسعى في طلب علوم الفلسفة وهي ثلاثة علوم : رياضية ، وطبيعية ، والهيية ، فتعلقت من هذه الأمور الثلاثة بالأصول والمبادئ التي ملكت بها فروعها ، ثم اتى لما رأيت طبيعة الانسان قابلة للفساد ، منتهية الى الفناء والنفاذ ، فشرحت ولخصت واختصرت من هذه الأصول الثلاثة ما أحاط فكري بتصوره ووقف تمييزي على تدبره وصنفت من فروعها ما جرى مجرى الايضاح والافصاح عن غوامض هذه الأمور الثلاثة الى وقت قولى هذا وهو ذو الحجة سنة ٤١٧ هـ »

## بيان مؤلفات ابن الهيثم

- ( ١ ) شرح أصول اقليدس
- ( ٢ ) الأصول الهندسية والمعدية
- ( ٣ ) شرح المجسطى وتلخيصه
- ( ٤ ) الكتاب الجامع في أصول الحساب
- ( ٥ ) علم المناظر
- ( ٦ ) تحليل المسائل الهندسية
- ( ٧ ) تحليل المسائل المعدية بجهة الجبر والمقابلة مبرهنا
- ( ٨ ) تحليل المسائل الهندسية والمعدية
- ( ٩ ) كتاب في المساحة
- ( ١٠ ) حساب المعاملات
- ( ١١ ) اجارات الجفور والابنية بجميع الاشكال الهندسية
- ( ١٢ ) قطوع المخروطات
- ( ١٣ ) الحساب الهندى
- ( ١٤ ) استخراج سمت القبلة في جميع المسكونة ، يجداول
- ( ١٥ ) مقدمة الامور الهندسية
- ( ١٦ ) كتاب في آلة الظل
- ( ١٧ ) رسالة في برهان الشكل الذى قدمه « ارخيدس » في قسمة الزاوية ثلاثة اقسام ولم يبرهن عليه
- ( ١٨ ) تلخيص مقدمة « فورفوروس » وكتب ارسطوطاليس الاربعة المنطقية
- ( ١٩ ) مختصر للكتاب السابق
- ( ٢٠ ) رسالة في صناعة الشعر ممتزجة من اليونانى والعربى
- ( ٢١ ) تلخيص كتاب النفس لارسطوطاليس
- ( ٢٢ ) مقالة في مشاكلة العالم الجزئى وهو الانسان بالعالم الكلى ( راجع ما كتبناه في هذا الموضوع عن اخوان الصفاء )

- (٢٣) مقالة في العالم من جهة مبدأ وطبيعته وكيفية  
 (٢٤) كتاب في الرد على يحيى النحوى ما نقضه على ارسطوطاليس وغيره من أقوالهم  
 في السماء والعالم  
 (٢٥) رسالة في بطلان ما يراه المتكلمون من الله لم يزل غير فاعل ثم فعل  
 (٢٦) مقالة في طبيعة الألم واللذة ( فلعنفة ابيقور )  
 (٢٧) رسالة في طبيعة العقل  
 (٢٨) مقالة في أن فاعل هذا العالم إنما يعلم ذاته من جهة فعله

وهذا آخر ما وجد مكتوباً بخط هذا الفيلسوف :

« ليس خطاى في هذا الكتاب لجميع الناس ، بل خطاى لرجل منهم يوازى ألوف رجال ، بل عشرات ألوف رجال ، إذ كان الحق ليس هو بأن يدركه الكثير من الناس لكن هو بأن يدركه الفهم الفاضل منهم ليعرفوا رتبتي في هذه العلوم ويتحققوا منزلتي من ايثار الحق ، ويعلموا تحققي بفعل ما فرضته هذه العلوم على من ملايسة الأمور الدنياوية وكلية الخير ومجانبة الشر فيها فان ثمة هذه العلوم هو علم الحق والعمل بالعدل في جميع الأمور الدنياوية ، والعدل هو محض الخير الذى يفعله يفوز »  
 وكان آخر ما كتبه ابن الهيثم سنة ٤٢٩ هـ أى قبل وفاته بعام واحد.



## إيضاح عن ابن الهيثم

يعتبر مؤرخو الفلسفة من الأفرنج ابن الهيثم الذي عاش في أوائل القرن الحادى عشر للمسيح من أعظم علماء الرياضيات والطبيعات في القرون الوسطى . ويدكرون أن آثاره مباحثه ودرسه ظاهرة وباقية في النظريات الرياضية وفي تطبيقها العملى .

ولم يشتغل ابن الهيثم بالفلسفة كما ورد في اعترافه البالغ الذى نقلناه الا للبحث عن الحقيقة التى كان يفسدها منذ نعومة أظفاره لأنه اقتنع بأن الفلسفة أساس العلوم وأن مؤلفات ارسطو هى خير مرشد فى تلك السبيل . ويحاول محمد بن الحسن أن يقنعنا أنه لم يسلك تلك الطريق « الا لخدمة الانسانية وتزيتها لنفسه عن التشبه بالعوام الاغبياء » ( ص ٩٧ ج ٢ عيون الأنباء لابن أبى أصيبعة ) وهو فى وقف حياته على المباحث الفلسفية لخير الانسانية يشبه اثنين من أمجاد أسلافه ابن رشد فى الاندلس وأوجست كومت فى فرنسا الحديثة ( راجع كتاب بوير فى تاريخ الفلسفة العربية )

وبما يؤسف له أنه لم يبق لنا شيء من كتبه ورسائله التى أحصينا بعضها ولكنه فاق ببحثه فى علم المراثيات ، الرياضى الاورنى فيتلو الذى عاش فى القرن الثالث عشر أى بعد ابن الهيثم بقرنين وقد كانت طريقة تفكير ابن الهيثم رياضية مثل ديكارت وسبينوزا . وبما ظهر فيه نبوغه نظرياته فى علم النفس وفى ادراك الحس عامة ، والا بصار خاصة . وتبحر فى درس الاحساس والمقابلة بين الاحساسات المختلفة وطرق التعرف على الاحساس وتمييز بعضها عن بعض . على أن ابن الهيثم الذى قضى حياته أشبه شيء بدرويش متصوف يطرق باب الحكمة وينتظر أن يؤذن له فيدخل حظيرتها ويتعرف حقيقتها ، لم يكن من شأنه أن ينبجح فى حياته المادية ولم يوفق للوصول الى غاياته فى وطنه ( البصرة ) بعد أن أوجد ببحثه ودرسه مدرسة ذات مبادئ خاصة فى الرياضة والفلك .

على أن فلسفته الارسطوطاليسية لم تلق ماكان خليقاً بها من النجاح ولا يحفظ التاريخ لنا سوى اسم تلميذ واحد لابن الهيثم هو الامير أبو الوفا مباشر فائق القائد المصرى فقد ألف فى أواسط القرن الحادى عشر كتاباً فى الحكمة والتاريخ الفلسفى والأدب . وكله مجموع من آثار غيره وليس فيه أثر للابتكار .

وقد وجد ابن الهيثم من قاتل بكفروه بعد موته فاحرقوا بعض كتبه فى بغداد فى أوائل القرن الثالث عشر .

## ١١ — محي الدين بن العربي

### كلمة عامة في التصوف

نشأ علم التصوف ونضج في العصر العباسي الثالث وهو من العلوم الشرعية الحادثة وأصله المكوف على العبادة والانتطاع الى الله تعالى والاعراض عن زخرف الدنيا وزينتها والزهد فيها من لذة ومال وجاه والافتراء عن الخلق في الخلوة للعبادة واختلف علماء الاسلام في أصل كلمة التصوف أو الصوفية فقال جماعة باشقاقها من الصفاء أو الصفة وقال آخرون غير ذلك ويرى ابن خلدون أن اشتقاقها من الصوف أقرب الى الصواب لاختصاص أصحابه بلبس الصوف ونحن نخطئه في هذا التعليل ونعتقد أنها مشتقة من كلمة ثيوصوفيا اليونانية ومعناها الحكمة الالهية والصوفي هو الحكم الذي يطلب الحكمة الالهية ويسعى لها والوصول الى الحقيقة الالهية هو غاية الصوفي أو المتصوف . وذلك لأن الصوفية كانوا يبحثون في ما يقولونه أو يكتبونه بحثاً فلسفياً في سبيل الحقيقة العليا . ومما يؤيد هذا الرأي أن الصوفية لم يظهرها بملهم هذا ولا عرفوا بهذه الصفة إلا بعد ترجمة كتب اليونان الى العربية ودخول لفظ الفلسفة فيها .

### الطريقة الصوفية ومراتبها ودرجاتها

ومدار الطريقة الصوفية أو خطتهم العملية في السعي وراء الحقيقة للوصول اليها محاسبة النفس على الأفعال والتروك وآداب خاصة بهم واصطلاحات في الفاظ تدور بينهم يدلون بها على ما يريدونه من أساليب المجاهدة ومحاسبة النفس عليها والكلام في الأدواق والمواجد المعارضة في طريقها وكيفية الترقى من ذوق الى ذوق وشرح الاصطلاحات التي تدور بينهم .

وللمتصوفين اصطلاحات خاصة بمراتبهم بعضها معلوم وذائع على الألسنة وفي مجالسهم وبعضها يعد من الأسرار المكتومة وقد أفاض كثيرون من المؤلفين في ذكر تلك المراتب بحيث يحسب القارىء أن للقوم نظاما باطنيا خفيا في الظاهر ، قوى الأثر في الحقيقة فمنهم الأوتاد ، والابدال ، والأقطاب ، وأعظمهم القطب الثوث وهذه المراتب يتولاها البعض طول حياته والبعض مدداً محدودة وقد يترك صاحب إحدى تلك المراتب ميراثه لواحد أو أكثر من مريديه أو غيرهم ولذلك أخبار مشهورة عند القوم ، وفي كل زمان يفرد القطب الثوث بهذا المنصب ولذا يسمى أيضاً صاحب الوقت ومن هؤلاء الأقطاب الغوثية كثيرون من الأولياء ذوى المقامات والأضرحة المشهورة ، ويقال في أعمال هؤلاء الصالحين أنهم أرباب وظائف أهمها الاشراف على النظم الكونية ، والاشتراك في تدبير الأمور العامة والخاصة بطرق مملومة للقوم ولا يعرفها إلا ذووها

وقد صرح كثيرون من المؤلفين بهذه الأمور ، وأشار البعض اليها تليحاً ، فتكلم السهروردي في أنواع الصوفية وفي ذكر ( الملامى ) وشرح حاله وهو الذى يكون في ظاهر حياته ما يدعو الى الملامة ، وتكلم في رتبة المشيخة واتها أعلا الرتب في طريق الصوفية بل هي نيابة النبوة في الدعاء الى الله ، والسرف وصول السالك الى رتبة المشيخة أنه مأمور بسياسة النفس كما يشاء الشيخ وهذا السر هو فى الآية الشريفة « لو افقت ما فى الأرض جميعاً ما ألفت بين قلوبهم ، ولكن الله ألف بينهم »

ويكون فى الشيخ حينئذ معنى التخلق باخلاق الله تعالى ، ويصير المرید جزءاً من الشيخ ، كما أن الولد جزء من الوالد ، بولادة معنوية والى هذا المعنى الدقيق العجيب أشار سيدنا يسوع المسيح بقوله « لا يدخل ملكوت السماء من لم يولد مرتين » ولهذا يقولون كان الشيخ محي الدين بن العربي على قدم السيد المسيح ، كما كان غيره على قدم سيدنا موسى (ص) وبمثل هذه الولادة يستحق السالك ميراث الأنبياء ، وهذا تفسير قولهم « أن العلماء ورثة الأنبياء » .

أما السالكون فيقسمون الى أربعة أقسام وهم :

- ١ - السالك المجرد .
- ٢ - المجنوب المجرد
- ٣ - السالك المتدارك بالجذبة
- ٤ - المجنوب المتدارك بالسلوك

أما الأول فلا يؤهل للمشيخة ولا يلحقها ، والثاني لا يؤهل للمشيخة ، وأما الثالث فيؤهل للمشيخة ، ويكون له اتباع تنقل منه اليهم علوم ، والرابع هو صاحب المقام الأكمل في المشيخة

### تعريف الصوفية وأصل تسميتها

التصوف اسم ثلاث نمان :

- ١ - الذي لا يطفى نور معرفته نور ورعه
- ٢ - ولا يتكلم بباطن في علم ينقضه عليه ظاهر الكتاب أو السنة
- ٣ - ولا تحمله الكرامات على هتك أستار محارم الله

قال الجنيد « ما أخذنا التصوف عن القيل والقال ، ولكن عن الجوع وترك الدنيا وقطع المألوفات والمستحبات » ويقصد بذلك المجاهدة والمكافحة اللتين يقبهما الوصول الى الذوق

قلنا أن العلماء اختلفوا في أصل التصوف ومعناه ، وذكر الشيخ شهاب الدين أبو حفص عمر بن محمد عبدالله السهروردي في كتاب « عوارف المعارف » في نسخة كانت ملكا للرحوم الشيخ محمد محمود الشنيطي بن التلاميذ التركماني ، وهي مما وقفه سنة ١٢٩٤ هـ وقفا مؤبدا على عصبه بعده بخطه ، ووصلت الينا استعارة ، في ذكر منشأ علوم الصوفية :

« أن رسول الله ( ص ) قال « إنما مثلي ومثل ما بعثنى الله به ، كمثل رجل أتى قوما فقال يا قوم إني رأيت الجيش بعني وإني أنا النذير العريان ، فالنجاء النجاء ! فأطاعه طائفة من قومه فادجلوا فأنطلقوا على مهلبهم فنجوا ، وكذبت طائفة منهم

فأصبحوا مكانهم فصبحهم الجيش فأهلكهم واجتاحهم ، فذلك مثل من أطاعنى فاتبع ما جئت به ، ومثل من عصانى وكذَّب بما جئت به من الحق »

ويريد هؤلاء العلماء من هذه الفرقة أن الذين أطاعوا الرسول ( ص ) صفت قلوبهم فصاروا « صوفية » ( من الصفاء ) وانهم بالتقوى زكت نفوسهم ، وبالأزهد صفت قلوبهم ويقول الامام السهروردي أن الصوفى هو المقرَّب ، وإن لم يرد في القرآن ، وإن هذا الاسم يطلق على أهل القرب الذين يتزبون بزي الصوفية ، ومشايخ الصوفية كلهم كانوا في طريق المقرَّبين ، وعلومهم علوم أحوال المقرَّبين ، ومن تطلع الى مقام المقرَّبين من جملة الابرار فهو متصوف ما لم يتحقق بمحالمه ، فاذا تحقق بمحالمه صار صوفياً ، ومن عداها ( المتصوف والصوفى ) ممن تميز بزي ونسب اليهم ، فهو متشبه بهم

أما الشيخ أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري وهو من أئمة هذه الطائفة ومن خير من كتبوا في علومها وآدابها فقد قال في باب التصوف في صفحة ١٦٤ من كتابه الشهير باسم « الرسالة القشيرية » « فقد رُدَّ منشأ الصوفية الى حديث عن أبى حنيفة أنه قال « خرج علينا رسول الله ( ص ) متغير اللون فقال « ذهب صفو الدنيا وبقي الكدر ، فالموت اليوم تحفة لكل مسلم » ويقول الأستاذ القشيري هذه التسمية غلبت على هذه الطائفة ، وليس يشهد لهذا الاسم قياس ولا اشتقاق

ونفى نسبة هذا الاسم الى لبس الصوف ، لأن القوم لم يختصوا بلبسه ، ونفى نسبتهم الى صفة مسجد رسول الله ( ص ) بالمدينة ، ونفى نسبتهم أيضاً الى الصفاء لأن اشتقاق الصوفى من الصفاء بعيد ، وكذلك نفى نسبتهم الى الصف الأول ، ولم يمتد الشيخ القشيري الى صحة النسبة ، وعندنا ولو كره المكابرون ، أنها من كلمة « ثيوصوفيا » اليونانية كما تقدم ، ومعناها الحكمة الربانية ، فالصوفى هو الحكيم فى سبيل الله

أما تعريف التصوف ومعناه ، فقد عبر كل منهم بما وقع له فى أثناء سلوكه وقال رؤيىم ابن احمد البغدادي أن التصوف مبنى على ثلاث خصال

(١) التمسك بالفقر والافتقار (٢) التحقق بالبدن والايثار (٣) ترك التعرض والاختيار

وقد أجمع العلماء الصوفية فى تعريف الصوفى على « أنه رجل أحب الله فأتره وكره

الدنيا فزهد فيها »



### بعض اصطلاحات الصوفية المتفق عليها

ان للصوفية الفاظك يستعملونها ، افردوا بها عن سواهم ، وتواطؤا عليها لأغراض لهم وهذا من قبيل اللغات الرمزية الشائعة بين الطوائف في الشرق والغرب ، وألف فيها علماء أوروبا كتباً ومعاجم باسم روح « الارجو » أو الملاحن وأهمها كتاب العالم الايطالى ( نيتشوفورو ) ومن هذه الألفاظ :

( الوقت ) ومعناه وقتك الذى أنت فيه كوقت الدنيا ، ووقت السرور ، ومن أقوالهم « الاشتغال بفوات وقت ماضٍ تصنيع وقت ثانٍ » وقولهم أيضاً « صاحب الوقت » يقصدون « القلب النورث » ومن ذلك :

( المقام ) وهو موضع الإقامة بضرب تطلب ، ومقاساة تكلف

( الحال ) معنى يرد على القلب من غير تمعد ولا اجتلاب

( القبض والبسط ) وهما حالتان بعد ترقى العبد عن حالتي الخوف والرجاء

( الهيبة والأنس ) وهما فوق القبض والبسط ، كما أن القبض والبسط فوق

الخوف والرجاء

( التواجد والوجد والوجود ) ومعناها فى حكاية معروفة بين أبى محمد الجربرى

والجنيد

( الجمع والفرق ) قال فيهما أبو على الدقاق « الفرق ما نسب اليك والجمع

ما سلب عنك »

( جمع الجمع ) هو الاستهلاك بالكلية وفناء الاحساس وفوقها درجة :

( الفرق الثانى ) وهو أن يُرد صاحب هذه المرتبة الى الصحو عند أوقات

اداء الفرائض

( الفناء والبقاء ) أولها سقوط الأوصاف المذمومة ، وثانيهما قيام الأوصاف المحمودة ،

ولها معان أخرى ليس هذا مقام شرحها

( الغيبة والحضور ) تكون الغيبة للقلب عن علم ما يجري من أحوال الخلق لاشتغال الحس بما ورد عليه ، والحضور معناه أن يكون السالك حاضراً بالحق لأنه اذا غاب عن الخلق حضر بالحق

( الصحو والسكر ) الصحو رجوع الى الاحساس بعد الغيبة والسكر غيبة يوارد قوى ( الذوق والشرب ) وهو ما يجده المتصوف من ثمرات التجلى وتأنج الكشوفات وبواده الواردات ، وأعلى منها درجة :

( الرى ) فيقولون صاحب الذوق متساكر ، وصاحب الشرب سكران ، وصاحب الرى صاغر ، ومن قوى حبه ، تسرمد شربه

( الحق والاثبات ) الحق رفع أوصاف المادة ، والاثبات إقامة أحكام العبادات ( الستر والتجلى ) ويقصد بهما أن العوام في غطاء الستر ، والخواص في دوام التجلى ( المحاضرة والمكاشفة والمشاهدة ) وهى ثلاث درجات

( اللوائح والطوالع والوابع ) وهى من صفات أصحاب البدايات الصاعدين فى الترقى بالقلب ، أضعفها الأولى وأقواها الأخيرة

( البوادة والمهجوم ) البوادة ما ينجأ قلب السالك من الغيب على سبيل الوهلة ، والمهجوم ما يرد على القلب بقوة ( الوقت ) من غير تصنع

( القرب والبعد ) أول رتبة فى القرب الاتصاف بالعبادة ، والبعد التدنس بالمخالفة والتجافى عن الطاعة

( الشريعة والحقيقة ) الشريعة أمر بالتزام العبودية والحقيقة مشاهدة الربوبية ، وكل شريعة غير مؤيدة بالحقيقة فنير مقبولة ، وكل حقيقة غير مقيدة بالشريعة فنير محصورة ( النفس ) صاحب الانفاس أرقى وأصفى من صاحب الأحوال

فيقال عند القوم ، صاحب ( الوقت ) مبتدى ، وصاحب ( الأحوال ) فى وسط ( الطريق ) وصاحب ( الانفاس ) متهى

( الخواطر ) خطاب يرد على الضمائر وقد يكون من المَلَك فهو الهام ، وقد يكون من النفس فهو هاجس ، ويكون من الشيطان فهو وسواس ، ويكون من الله سبحانه وتعالى فيكون خاطر حق

وهذا ما أردنا إيراداً من تلك المصطلحات بالمجاز ليلم بها القارئ ويقف منها على تلك المعاني

ولم بعد ذلك آداب ، وطزق في الحياة هي أشبه الأشياء بدستور التصوف ، استنبطه العلماء من أخلاق المشايخ والواصلين ، وآدابهم الكاملة

ومن تلك الآداب والقواعد ، التوبة والمجاهدة والخلوة والتقوى والورع والصمت ، والخوف والرجاء ، والحزن والجوع وترك الشهوة والحشوع والتواضع ، وترك الحمد والغيبة ، والقناعة والتحلي بالقناعة والشكر ، والصبر والرضا ، والاستقامة والعبودية ، والصدق والحياء ، والبقاء بباب المراقبة ، والاستسلام للإرادة ولم آداب في العشرة ، وأحكام في السفر والصحة

### ذكر أشهر مشايخ الطريقة الصوفية الأقدمين

( ١ ) أبو اسحق إبراهيم بن آدم بن المنصور من كورة بلخ تعلم اسم الله الأعظم من رجل بالبادية ودخل مكة وكان يعيش من عمل يده بعد أن كان أميراً من أبناء الملوك وتوفي في عام ١٦١ هـ

( ٢ ) ثوبان بن إبراهيم أبو الفيض ذوالنون المصري توفي سنة ٢٤٥ هـ وهو مولد كان أبوه ثوبياً ، وسبب توبته أنه رأى تيسير الرزق لقنبرة عمياء في الصحراء فتاب ولزم الباب

( ٣ ) أبو علي الفضيل بن عياض من ناحية مرو بخراسان توفي سنة ١٨٧ هـ وكان أصله من قطائع الطريق وأحب جارية فارتقى الجدران إليها فسمع تالياً يتلو « ألم يأن للذين آمنوا أن تخشع قلوبهم لذكر الله ؟ » فتاب عن جرائمه وتعلق بشق أعظم من عشق الجارية

- ( ٤ ) أبو محفوظ معروف بن فيروز الكرخي توفي سنة ٢٠٠ هـ ولد على غير دين الاسلام ثم أسلم وكان مبدؤه العمل وهو في عرفه طاعة الله وخدمة المسلمين والنصيحة لهم
- ( ٥ ) أبو الحسن سري بن الفلاس السقطي كان تلميذ الكرخي وخال الجنيد وأستاذه توفي سنة ٢٥٣ هـ ، وكان يقول بنظرية استاذة في « الطمانينة »
- ( ٦ ) أبو نصر بشر بن الحرث الحافي أصله من مرو توفي سنة ٢٢٧ هـ قيل انه بلغ منازل الارباب باتباعه السنة وخدمة الصالحين ونصيحته لآخوانه وعجته لأصحابه وأهل بيته
- ( ٧ ) أبو يزيد طيفور بن عيسى البسطامي توفي سنة ٢٦١ هـ وكان جده مجوسياً ، وهو من أئمة الصوفية وأعلامهم وله مؤلفات جليلة وأتباع كثيرون .
- ( ٨ ) أبو القاسم الجنيد سيد هذه الطائفة وأمامهم أصله من نهاوند ومنشؤه ومولده بالمرق — قال « ان علمنا هذا ( التصوف ) مقيد بالكتاب والسنة »
- وله كلام صريح بأنه تلقى علمه من الله مباشرة فقد قيل له من أين استفدته فقال : « من جلوسى بين يدي الله ثلاثين سنة تحت تلك الدرجة » وأوماً الى درجة في داره .
- ( ٩ ) أبو عثمان الخيري توفي سنة ٢٩٨ هـ كان من الري وأقام بنيسابور
- ( ١٠ ) أبو عبد الله أحمد بن يحيى الجلاء ، وهبه أبواه لله عز وجل وكان من اكابر المشايخ وطاقبه الله بنسيان القرآن لأنه رأى انساناً جميلاً فسأل أستاذه ان كان الله يمدحه فقال له أستاذه : أو نظرت ؟ سترى رغبه ! أى نتيجة النظرة والاعتراض ، فكان ماكان .
- ( ١١ ) أبو سعيد حسن بن أبي حسن يسار الميساني البصري يرجحون مولده بالمدينة عام ٢١ هـ . وكان أبوه معتوق زيد بن ثابت وأمه خيرة خادمة أم سلامة نشأ بالبصرة وعاش بالمدينة وجاهد وعلم وتولى القضاء بالبصرة وتوفي سنة ١١٠ هـ في التسعين من عمره .
- ( ١٢ ) أبو عبد الله الحسين بن منصور الحلاج المكنى بابي المغيث ولد بالطور بالبيضاء سنة ٢٤٤ هـ ونشأ وتربى بواسط ورحل الى مكة والهند وتركستان وحوكم مرتين وحكم عليه بالسجن ثم بالصلب فاستشهد في ذى القعدة سنة ٣٠٩ هـ .

## بعض فضائل المتصوفين الذين ألفوا كتباً

- ١ - تاج الدين بن عطاء الله الاسكندري الشاذلي توفى سنة ٧٠٩ هـ وقبره بالقاهرة بسفح جبل المقطم .

## مؤلفاته

- ( ١ ) الحكم العطائية طبع بمصر مع شروح سنة ١٢٨٤ و سنة ١٣٠٦ هـ .  
( ٢ ) تاج العروس وقع النفوس في الوسايا طبع مراراً  
( ٣ ) لطائف المنن في مناقب الشيخ أبي العباس المرسى وشيخه أبي الحسن الشاذلي .  
في ٦٠٨ صفحات مطبوع في مصر

- ٢ - جمال الدين عبد الرزاق الكلشالي توفى سنة ٧٣٠ هـ

## مؤلفاته

- ( ١ ) اصطلاحات الصوفية طبع كلكتا سنة ١٨٤٥ م  
( ٢ ) رسالة في القضاء والقدر طبع سنة ١٨٧٥ م  
وقد ترجمت اصطلاحاته الى اللغات الاوروبية وطبعت بها ، وله بالقاهرة ضريح مشهور بشارع « تحت الربيع »

- ٣ - عفيف الدين عبد الله بن أسعد الياقني توفى سنة ٧٦٨ هـ

## مؤلفاته

- ( ١ ) روض الرياحين ، طبع في مصر سنة ١٣٠١ هـ  
( ٢ ) أسنى المفاخر في مناقب الشيخ عبد القادر ( خطية في برلين )  
( ٣ ) مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة حوادث الزمان وتقلب أحوال الانسان ( خطي في مكاتب أوروبا )

- ٤ - قطب الدين عبد الكريم بن ابراهيم بن سبط عبد القادر الجيلاني ، توفى

سنة ٨٢٦ هـ

## مؤلفاته

- ( ١ ) الناموس الاعظم والناموس الاقدم في أربعين مجلداً ( خطي في أوروبا ومصر )  
( ٢ ) الانسان الكامل في معرفة الاوائل والأواخر ( طبع مصر )

٥ - عبد الرحمن البسطامي الحنفي الحروفى توفى سنة ٨٥٨ هـ فى ( بروسه )

#### مؤلفاته

- ( ١ ) الفوائغ المسكية فى الفوائغ المكية
- ( ٢ ) الدرر فى الحوادث والسير
- ( ٣ ) تراجم العلماء
- ( ٤ ) مناهج التوسل فى مباحج التوسل

٦ - ابن أبى بكر الجزولى السملالى ، توفى فى أواخر القرن التاسع

#### مؤلفاته

- ( ١ ) دلائل الخيرات وشوارق الأنوار فى ذكر الصلاة على المختار وهو كتاب مشهور يستعمله كثيرون من المسلمين للتعبد بالصلاة على النبي ( ص ) ويستظهره بمضمون

٧ - محمد بن سليمان الكفهمجى ، توفى سنة ٨٧٩ هـ ، وولد ببلاد الروم ، وتعلم فى تبريز والقاهرة

#### مؤلفاته

- ( ١ ) التيسير فى علم التفسير
- ( ٢ ) تفسير آيات متشابهات

٨ - أبو عبد الله محمد بن يوسف الحسنى السنوسى الصوفى ، توفى سنة ٨٩٢ هـ

#### مؤلفاته

- ( ١ ) كتاب عقيدة أهل التوحيد ، المخرجة من ظلمات الجهل ، وورقة التقليد
- ( ٢ ) عقيدة أهل التوحيد الصفرى وتسمى « أم البراهين » وقد ترجمت الى الألمانية والفرنسية وطبعت فى ( ليزج ) سنة ١٨٤٨ م وفى الجزائر سنة ١٨٩٦ م

٩ - شهاب الدين احمد بن زروق البرنومى البرلسى الفاسى ، توفى سنة ٨٩٨ هـ له كتب عديدة فى التصوف

## منشأ التصوف وتطوره

أما منشأ التصوف الاسلامي ففي قراءة القرآن واستمرار تلاوته بصفة عامة، في مجالس معينة غير مجالس « الذكر برفع الصوت » وقد تحولت مجالس الذكر الى « السماع » وذكر أوائل المتصوفين أمثال ذى النون المصرى والجنيد والحلاج ، ان « السماع » يحدث « الوجد »

ولكن فرقة « الملامية » ، وهم من الصوفية الذين لهم حال خاصة بها ، أفاض في وصفها السهروردى في الجزء الثانى من كتاب « عوارف المعارف » انتقدوا « السماع » وعدوه من الشهوات الروحانية ، وانتقده الحلاج ، وشبه الذكر بجوهرة ثمينة تحجب المعبود عن العابد ، ورد أصحاب « السماع » من صوفية بغداد على منتقديهم من « الملامية » وغيرهم بأن السماع لا يقصد لذاته انما يقصد لاحداث « الوجد » و قد قد الاحساس » وقد كانت هذه هى الحالة فى القرن الرابع الهجرى

وفى القرن السابع الهجرى نزل بالعراق والشرق العربى متصوفون من الهند أقرب الى المشعوذين من الحكماء الالهيين ، فاتهم أدخلوا على حلقات الصوفية صنوفاً من الخدشات الصناعية فضرب عن ذكرها صفحاً وأطلقوا عليها اسم « بنج اسرار »

ثم دخلت على الذكر طرائق غريبة عنه مثل الرقص ، الذى علله متعلوه وبرروه بتمثيل دورة الافلاك ، وهو لا يزال شائعاً الى يومنا هذا فى تكايا الدراويش « المولوية » ثم أدخلوا عادة « التمزيق » والمقصود بها تمزيق الثياب أثناء الذكر وهذه المادة أقرب الى تقليد الامراء الذين كانوا يسمعون الغناء من القيان فيطربون فيمزقون ملابسهم ثم انحدر الذكر الى أعمال تقرب من الشعوذة مثلما يحدث من بعض الفرق من الطرق الصوفية ، كالرفاعية بالبصرة ، واليومية بالقاهرة ، والميسوية بمكناس بالمغرب الأقصى ، ومن ذلك أكل الحيات والافاعي وشظايا الزجاج واللهب ، ووخر البدن بأبر من الحديد الحمى

وقد استنبط الصوفيون من القرآن جميع الرموز والاشارات التي استعمالوها في طرقهم كالضوء والنور والنار والشجرة والشراب والكأس والسلام ودخول القرين والهلل والطريق في جبل غريب والسفر والاسراء وحديث النبطة ويوم المزيدي الذي وصفه بالاسهاب الشيخ المحاسبي في كتاب « التوم » والدير والشراب من يد الساق في ضوء الشمع وتلاوة عبادة الشماس

ثم أن المسائل التي في الشرع الظاهر هي عين مسائل الصوفية كالعدل والرضا والتوكل والتفويض والتفعل وقدم المحدثات وقدم الشواهد والتخلق بأخلاق الله عز وجل والانتقال من التجريد الى التوحيد

ثم انتبه أهل السنة الى بعض ما ينتقد من أحوال الصوفية كقولهم « ان الخلعة تمنع الرخص والاباحة بعد موت الشهوات ، وتفضل النفق على الفقر ، ثم الملامسة فالخلول » فلما ظهر ذو النون المصري وابن أبي الحواري بمبادئهما مثل « المتعة » و « تقديس عين الجمع » و « سبحاني .. » لم يتردد أهل السنة في اضطهاد المتصوفين ، فحكم على البسطامي والحراز والتستري بالنفي

أما الحلّاج وابن عطاء فقد صلبا ومثّل بهما

وفما يتعلق بالامام الحلّاج فنحيل القارىء المحب للاستيفاء الى الكتاب العجيب المتع الذي ألفه باللغة الفرنسية العلامة « لوبز ماسنيون » في جزئين كبيرين باسم « تمذيب الحسين بن منصور الحلّاج الشهيد الصوفي في الاسلام الذي نفذ فيه القصاص في بغداد في ٢٦ مارس ٩٢٢ م » طبع باريس سنة ١٩٢٢ م أى بعد استشهاد ذلك الامام بألف سنة

فلما حصل التنبيه الأول بتوقيع العقوبات من أهل السنة على بعض أهل التصوف جاء السراج في كتاب « اللع » ونبه المريد والسالك الى ما لا يجوز أن يصريح به كالفناء عن العبودية والبشرية والخلول بالأنوار والشواهد والمستحسّنات ، وأيده السلي في كتاب « الغلطات » والغزالي في « الاحياء »



ولا شك في أن أهل السنة ذعروا من اتحال الصوفية بعض الأقوال التي يشكل فهمها على غير خواص القوم كقول ابن طاهر المقدسي بأن الخدمة أفضل من العبادة ، فإن هذا كله أدى الى نظرية ( الشاذ ) وفيها كلام يقوله الصوفيون ويكاد يكون غير مفهوم لسواهم مثل أقوال الشبلى والحلاج ، أما شاذيات الكيلاني والرافعي وابن العربي فلا يدرك القارىء من معناها شيئاً ما لم يكن أحد رجلين : الأول المفتوح عليه من الله والثاني المتغلغل في أسرار القوم ، وقد وصف بعضها العلامة محمد بن شاكر بن احمد الكنتبي بقوله « للذي فهمه من كلامه ( يعنى كلام الشيخ محي الدين بن العربي ) حسن ، والمشكل علينا نكل أمره الى الله تعالى ، وما كلفنا اتباعه ولا العمل بما قاله »

ونحن قسم المبهم من كلامهم الى قسمين :

القسم الأول عبارة عما أطلقوه من الأسماء للأحوال والمقامات ، واستعملوا للدلالة عليه الفاظاً لها عند غيرهم معانٍ عادية مثل « الفقه » و « النية » و « النفاق » و « الرضا » و « الفتوة » واتخذوها للدلالة على درجات في طريق الوصول وشرحها المراهى بما فيه الكفاية في كتابه « منازل السائرين »

القسم الثانى ويدخل فيه نظرية « الشاذ » المذكورة آنفاً ، وهى ظاهرة نفسانية تجلت بكلام مبهم ينتقده أهل السنة وغير الراسخين كقول بعضهم « قدى على رقاب الأولياء »

### ( الاحاديث القدسية )

ولما كان المتصوفون يذكرون أقوالاً شتى ذات معانٍ مختلفة يطلمون عليها في حالاتهم بالالهام أو الوحي أو التجلى أو الفتوح الربانى فقد ظهرت نظرية « الأحاديث المرسلة » و « الأحاديث القدسية » وضرب الصوفيون صفحاً عن الاصطلاحات المتبصرة والمتفق عليها في علوم رواية الحديث واسناده

ومن اشتهروا براوية بعض الأحاديث القدسية السادة :

ابوذر الغفارى وله حديث « من تقرب الى شبراً .. »

وكعب وله حديث « يد الله مع الجماعة »  
 وابن مسعود وله حديث « طوبى لمن لم يشغل قلبه بما ترى عيناه »  
 وحسن البصرى وله حديث « من عشقنى عشقته »  
 ويزيد الرقاشى وله حديث « غبطة المتحايين »  
 وابن آدم وله حديث « كنت سمعه وبصره . . الخ »  
 ويحيى بن معاذ الرازى وله حديث « من عرف نفسه فقد عرف ربه »  
 وقد اختلف هؤلاء المشايخ إقداماً وتردداً فى نسبة هذه الأحاديث الى مصدرها  
 الأصلى فنسبها بعضهم إلى أنبياء سابقين كما فعل ابن آدم بنسبته الحديث الى سيدنا  
 يحيى بن زكريا وبعضهم مثل الحلاج قال أنها ثمرة الفكر والالهام ولم يخف من أمرها شيئاً  
 وفى كتاب الأحياء أحاديث كثيرة بغير اسناد ولا اعتراض لنا على الغزالي فى ذلك  
 لأن كتابه كتاب أخلاق وآداب دينية وليس متناً من متون الحديث

### سلسلة الطريق

منذ القرن الخامس الهجرى بدأ أرباب الطرق الصوفية يبحثون عن أسانيد سلسلتهم  
 فى أخذ الطريق فردم العلماء الى التابعين فالصحاباء فالرسول ( ص ) وكانوا قبل ذلك  
 بماثى عام يكتفون بالخرقة أو « بالشهرة بلباس »

وفى القرن الرابع روى جعفر الخُلدى أول اسناد لسلسلة الطريق فوضعها مبتدئاً  
 باستاذة وشيخه :

- |       |             |                    |                 |
|-------|-------------|--------------------|-----------------|
| ( ٦ ) | الجنيد      | المتوفى عام ٢٩٨ هـ | أخذ الطريق عن : |
| ( ٥ ) | سرى         | » » ٢٥٣ هـ         | وقد » » :       |
| ( ٤ ) | معروف       | » » ٢٠٠ هـ         | » » » » :       |
| ( ٣ ) | فرقد سنجى   | » » ١٣١ هـ         | » » » » :       |
| ( ٢ ) | حسن البصرى  | » » ١١٠ هـ         | » » » » :       |
| ( ١ ) | انس بن مالك | » » ٩١ هـ          |                 |

وفد تعدلت هذه السلسلة. ولم تثبت على حال فأضيف إليها رجال أمثال الامام على وداود الطائي وغيرهما

والعلم الصحيح لا يجعل لهذه السلسلة شأنًا عظيمًا من حيث الشكل لأن الصوفية إنما اضطروا لذكرها اضطراباً مجازاً لعلماء الحديث، أما التلقي فغير مشكوك فيه وقد يلجأ الصوفيون في استناد أخذ الطريق الى الخضر عليه السلام الذي هو ولي خاله يمجّد شبابه كل عشرين ومائة عام مرة ويحبب أقطار الأرض باستنار ويزهّب حيث يأمره الله بحسب حاجة خلقه إليه وذكر السناني اسمه كاملاً وهو ابو العباس بليان بن قليان بن فالج الخضر، ويعتقد الصوفية أن في الأرض ابدالاً لدعائهم الباطنيون أو الروحانيون ولولاهم لمادت الأرض وخربت، وعددهم أربعمائة وأربعون ألفاً وثلاثمائة قبيب وسبعون ألفاً وسبعة أمتاء منهم الأبرار والأوتاد والأخيار وأربعة أعمدة ومنهم الأتاني وفوق الجميع قطب النبوّة وعن يمينه وشماله الامامان .

وروي المغربي أن الرئيس يعرف مرؤوسيه والعكس ممنوع .

ومما تجب ملاحظته أن التصوف الاسلامي لم يكن نظاماً أجنبياً عن الاسلام ولا دخيلاً من النصرانية أو البوذية، وان أصول التصوف موجودة في القرآن وفي الحديث وفي العقيدة الاسلامية وشعائر الدين نفسه . وهذا لا يمنع من الاعتراف بأن أنظمة كالتصوف أساسها الزهد والتشف كانت موجودة في الأديان الأخرى ولكن التصوف الاسلامي كان نظاماً اسلامياً محضاً كما بينا وان حديث « لا رهبانية في الاسلام » ليس حديثاً صحيحاً ولم يحزم أحد من علماء الحديث بصدق استناده .

كذلك لم تكن حياة النبي ( ص ) والصحابة قبل المبعث وبمده حياة نعمة ولين وطراوة بل كانت على العكس من ذلك حياة خشونة وقسوة وتحمل . وهذه هي الحقيقة على الرغم مما جاء في طبقات ابن سعد صاحب الواقدي مما يخالف ذلك فان الواقدي وابن سعد وأشابههما من علماء آخريات القرن الثاني للهجرة كانوا يلتصقون بالأحاديث الضعيفة والركيكة ما يبرر حياة الخنوتة والنعومة التي كان يعيشها ملوك ذلك الزمان وامراءه

ولما كان التصوف أساسه الزهد والخشونة فقد بالغ بعض المتصوفين في ذلك من حيث التعفف عن سائر الشهوات فلا يبعد والحال هذه أن تكون جذور التصوف في حياة النبي وأصحابه

ومما تحسن الإشارة إليه أن كلمة الصوفي - نسبة إلى الصوف - وهي النظرية التي قال بها ابن خلدون كان لها نصيب من الصحة فقد تسود بعض المتصوفين لبس الصوف، وقد جاء حين من الدهر عليهم اتخذوا فيه الصوف علامة مميزة لم يأت حتى كان «الثوري» أحد أمتهم يلبس الصوف فوق الحرير وقد انتقدوا عليه ذلك، وكان الصوف الأبيض هو المقصود ثم عدل الصوفيون عن هذه الثياب خشية القول فيهم بتقليد السيد المسيح أو حواريه أو رهبان النصارى

وقد أجمع العلماء على أن أكابر الأولياء من الصوفيين غير من ذكرناهم: مالك بن دينار، البوناني، السخيتاني، وهيب بن الورد بن إسباط، مسلم الخواص، البسطامي، التستري.



## ترجمة الحكيم الالهى محي الدين بن العربي

ولد محمد بن على بن محمد بن احمد بن عبد الله الشيخ محي الدين ابو بكر الطائى الحاتى الأندلسى المعروف بابن عربى فى شهر رمضان سنة ستين وخمسمائة هجرية بمرسية بالأندلس ، ولا نعرف عن طفولته شيئاً غير أنه لما نما وترعرع طلب العلم فى وطنه فتلقى مبادئه على ابن بشكوال ، ثم سافر الى مصر ودمشق ومكة وبغداد وأقام فى بلاد الروم فى طلب العلم والرجال والسياحة .

ولما كان فى بلاد الروم سمع حاكها بصيته فانتقل اليه فلما وقع بصر الحاكم على محي الدين قال لمن معه « هذا رجل تذر لرؤيته الأسود ! »

فسئل محي الدين فى معنى قول الحاكم عنه فقال « أنه لما كان بمكة خدم شيخاً صالحاً باخلاص فدعا له بقوله « الله يذل لك أعز خلقه » فكان من آثار هذه الدعوى ما شاهده ملك الروم

ولما وقعت محبته فى قلب الملك المذكور أمر له بدار تساوى قيمتها مائة الف درهم ، ويروى أن سائلاً لقيه يوماً فطلب منه احساناً فقال له محي الدين « ما لى غير هذه الدار فخذها لك ! » وخرج عنها

قال ابن مسدى فى ترجمته « أن محي الدين كان ظاهري المذهب فى العبادات باطنى النظر فى الاعتقادات وأنه حرج ولم يرجع إلى بلده ، وأنه تلقى العلم على ابن بشكوال وعن علماء عديدين فى العواصم التى زارها فى رحلته ، ومن بينهم السلفى الذى أجازته فروى محي الدين عنه »

ولا ريب فى أنه برع فى علم التصوف والدليل على ذلك شهرته العظيمة فى العالم ، وكثرة مصنفاته ، وكان ينتقل من مكان إلى مكان لقاء علماء الحقيقة والمتعبدين

روى الشيخ شمس الدين فى وصف مؤلفات محي الدين « أنه كان ذا توسع فى الكلام وذكا ، وقوة خاطر وحافظة وتدقيق فى التصوف وتأليف جملة فى العرفان قال شمس الدين

« ولولا شطحه في الكلام لم يكن به بأس ولعل ذلك الشطح وقع منه حال سكره وغيبته »  
وقال الشيخ قطب الدين اليونيني في تعقيبه على ( المرأة ) « وكان محيي الدين يقول  
أنا أعرف اسم الله الأعظم ، وأعرف الكيمياء »

قال العلامة محمد بن شاكر بن احمد الكتني عن محيي الدين « الذي نفهمه من كلامه  
حسن ، والمشكل علينا نكل أمره إلى الله تعالى ، وما كلنا اتباعه ولا العمل بما قاله »  
وتوفي محيي الدين في الثامن والعشرين من ربيع الآخر سنة ثمان وثلاثين وسمائة  
أى في الثامنة بعد السبعين من عمره

وكانت وفاته في دار القاضي محيي الدين بن الزكي ، وقام بفسله الجلال بن عبد الخالق  
والقاضي الذي حصلت في بيته الوفاة وكان عماد الدين بن النحاس يصب عليه الماء

ثم حملوه إلى ( قاسيون ) حيث دفن بحدق بنى الزكي  
وقبره الآن بالشام بالصالحية في مسجد يعرف باسمه ويجواره قبر الأمير عبد القادر  
الجزائري .

وقال الشيخ جمال الدين بن الزملكاني « الشيخ محيي الدين بن العربي البحر الزاخر  
في المعارف الالهية » وتقل بعض كلامه في فصل عقده في بعض مؤلفاته على فضل مقام  
الصدقية وقال « إنما قلت كلامه — يعنى محيي الدين — وكلام من يجرى مجراه من  
أهل الطريق ، لأنهم أعرف بحقائق هذه المقامات وأبصر بها لدخولهم فيها وتحقيقهم بها  
ذوقاً ، والخبر عن الشيء ذوقاً مخبر عن اليقين فاسأل به خبيراً »  
ومن شعره الذى يستدل به على أسلوبه في النظم الصوفي قوله :

نفسى الفداء لبيض خرد عرب	لعين بى عند ثم الركن والحجر
ما أستدل إذا ما تهت خلفهم	إلا بريهم من طيب الأثر
غازلت من غزلى فيهن واحدة	حسنة ليس لها أخت من البشر
ان أسفرت عن محياها ارتك سقى	مثل الفزاة لإشراقاً بلا غير
للشمس غربتها ، ليل طرتها	شمس وليل معاً من أحسن الصور

وفي شهر ربيع الأول سنة ٦٠٠ هـ لما كان الامام أبو عبد الله محمد بن العربي في تمام الأربعين من عمره يؤدي فريضة الحج ، كتب إلى صديقه وأخيه محمد بن عبد العزيز أبي بكر القرشي المهدوي نزيل تونس في تلك السنة رسالة أرسل فيها إليه تحية رفيقه عبد الله بدر الحبشي الذي كان معه في الحج كما أرسل سلامه إلى أبي عبد الله ابن المرباط وأبي عتيق والحاج معافى وأبي محمد الحافظ وعبد الجبار وعبد العزيز البابلي وعبد الله القطان ، وفي إليهم محمد التائب الذي توفي بين مكة والمدينة على مرحلة من الأولى بين مرو وعسفان ، وقال الشيخ أنه بعد أن كتب تلك الرسالة طاف بها أسبوعاً وأمسها الجرجر الأسود والملتمز والمستجار وأدخلها البيت العتيق والمواقع الفاضلة تيمناً وتبركاً ولم تكن تلك الرسالة قاصرة على تبليغ الأشواق وفي صديق الجماعة ، بل كانت تنطوي أيضاً على مسألتين من أهم المسائل التي تلقى نوراً جديداً على حياة هذا العالم الصوفي ، وقد أطلق عليها اسم « رسالة الروح القدس » وهي تنقسم إلى قسمين : القسم الأول مناجاة بين محيي الدين ونفسه وهي شبه اعتراف ، وتصفية وتهذيب ، والقسم الثاني يشتمل على أسماء معظم الرجال والمشايخ الذين لقيهم وتلقى عنهم ومحبهم في حياته قال « ولقد لقينا من المشايخ والاخوان والنساء ما لو دونت أحوالهم وسطرت كما سطرت أحوال من تقدم لرأيت الحال الحال والعين العين في الأعمال والجد والاشارات وصحة القصد ، فيأولت تعالٍ نعم مآتما للفراق ، وتندب اخواتنا الطاعنين ! »

### مشايخ محي الدين في الطريق

وأولهم أبو جعفر العربي ، وصل إلى أشبيلية في أول دخول محيي الدين إلى الطريق والثاني أبو يعقوب يوسف بن يخلف الكوي العبسي وهو من أصحاب أبي مدين ، وكان يقول « إذا شاء الشيخ أخذ بيد المريد من أسفل ساقلين والقاء في عليين في لحظة واحدة » ، والثالث صالح العدوي ، والرابع أبو عبد الله محمد السرق ، والخامس أبو يحيى الصنهاجي

السادس : أبو الحاج يوسف السبرلي ( نسبة الى قرية بالشرق على فرمضين من أشبيلية ) وروى لنا محيي الدين أن الشيخ يوسف هذا كان يمارس الطب الروحاني

قد رأى محيي الدين عنده رجلاً في عينيه وجع شديد يصبح منه مثل المرأة النفساء ( كذا ) فاصفر وجه الشيخ وقلع يده المباركة ووضعها على عينيه فسكن الوجع من جبينه واضطجع الشخص كأنه الميت ثم قام وخرج مع الجماعة وما به من بأس . وروى الشيخ ابن العربي رواية من قبيل القصص العجيبة وهي أنه كانت لشيخه يوسف السهريلي هرة سوداء شديدة النفور من عامة الناس ولكنها تأنس للأولياء وتميزهم السابغ : أبو عبد الله محمد بن قسوم وكان يعيش من صناعة القلنسوات وبرزقه الله حيناً من غير تعب ولا سعي

الثامن : أبو عمران موسى بن عمران المارتنلي حبس نفسه في بيته ستين عاماً ، وكان على طريق المحاسبي ، لا يقبل من أحد شيئاً ولا يطلب حاجة لنفسه ، ولا لغيره التاسع والعاشر : الشقيقان أبو عبد الله محمد الخياط وأبو العباس أحمد الاشبيليني ، وكان الأول شديد البر بوالدته حتى ماتت وكان الثاني يُنادى من وراء حجاب الحادى عشر : أبو عبد الله محمد بن جمهور كان يكره الشعر ولم ينشده في حياته وإذا سمع دفقا وضع أصابعه في أذنيه

الثاني عشر : أبو علي الشكاز وكانت صناعته نوعاً من الدباغة الثالث عشر : أبو محمد عبد الله بن محمد بن العربي الطائي عم محيي الدين نفسه الرابع عشر : أبو محمد بن عبد الله بن الأستاذ المروزي وكان من خدام ابى مدين الخامس عشر : أبو محمد عبد الله القطان ، كان لا تأخذه في الله لومة لائم عرض بنفسه للقتل مراراً من كثرة سبب لأفعال السلاطين وما هم عليه من مخالفة الشريعة ، عرض عليه السلطان أن يجلس مجلسه فقال « لا ، فإن مجلسك مفسوب ، ودارك التي تسكنها أخذتموها بغير حق ، ولولا أنى مجبور ما دخلت هنا حال الله بيني وبينك ! » وبالجملة كان هذا الشيخ على نوع من المبالغة في قول الحق بغير مبالاة السادس عشر : أبو عبد الله محمد بن أشرف الزندى وهو من « الابدال » لم يأو.

الى معمور قريبا من ثلاثين سنة

السابع عشر : موسى أبو عمران السيد رافى ، كان من « الابدال » وكانت له عجائب وغرائب



## أشهر مؤلفاته

بلغت مؤلفاته ٢٠٠ كتاب ذكر منها بركن الألمانى فى فهرست الكتب العربية ١٥٦ كتاباً وذكر أما كن وجودها واكثرها فى التصوف ، وبعضها فى الجفر وأسرار الحروف :

- ( ١ ) الفتوحات المكية ، فى معرفة الأسرار الملكية
- ( ٢ ) التدبيرات الألهية
- ( ٣ ) التنزلات الموصلية
- ( ٤ ) فصوص الحكم فى خصوص الكلم ، وله شرح بقلم ابن سويديكن مسماه « نقش الفصوص »
- ( ٥ ) الأسرا الى المقام الأسرى - تقرأ وشراً
- ( ٦ ) شرح خلع النملين
- ( ٧ ) الأجوبة المسكتة ، عن سؤالات الحكيم الترمذى
- ( ٨ ) تاج الرسائل ومنهاج الوسائل ، وهو غير تاج التراجم
- ( ٩ ) كتاب العظمة
- ( ١٠ ) كتاب السبعة ، وهو كتاب البيان ، والحروف الثلاثة ، التى انبسطت وأواخرها على أوائلها
- ( ١١ ) التجليات
- ( ١٢ ) مفاتيح الغيب
- ( ١٣ ) كتاب الحق
- ( ١٤ ) مراتب علوم الوهب
- ( ١٥ ) الاعلام ، بإشارات أهل الالهام
- ( ١٦ ) العبادة والحلوة
- ( ١٧ ) المدخل الى معرفة الأسماء ، وكنه ما لا بد منه ، والنباء
- ( ١٨ ) حلية الأبدال
- ( ١٩ ) الشروط ، فى ما يلزم أهل طريق الله تعالى من الشروط
- ( ٢٠ ) المقنع فى إيضاح السهل الممتنع
- ( ٢١ ) عنقاء مغرب ، وختم الأولياء ، وثمس المغرب
- ( ٢٢ ) مشكاة الأنوار فيها روى عن الله عز وجل من الأخبار
- ( ٢٣ ) شرح الألفاظ التى اصطلحت عليها الصوفية
- ( ٢٤ ) محاضرات الأبرار ومساحرات الأخيار - فى خمسة مجلدات
- ( ٢٥ ) ديوان محي الدين ، وهو مجموع القصائد التى قلها ، غير الشعر الذى حل به كتبه

## ملخص كتاب الفتوحات المكية

## في معرفة الأسرار الملكية

كتاب « الفتوحات المكية التي فتح الله بها على الشيخ الامام العامل الراشخ الكامل خاتم الأولياء الوارثين برزخ البرازخ محيي الحق والدين » مؤلف من أربعة أجزاء كبار تقع في أكثر من ثلاثة آلاف صفحة ، ويندر من يمكنه أن يلم بهذا الكتاب في فصل أو في جملة فصول ، لأنه والحق يقال كالبحر الزاخر في علوم الحقائق والتصوف وأحكام الشريعة ممتزج بعضها ببعض ، ولا ريب في أن هذا الكتاب قد ألف بالهام ولا يمكننا أن نتعرض لتفسير بعض ما جاء فيه من الآراء نثراً وشعراً بما انقسم جمهور المسلمين بسببه فرقاً ، فن قائل أن المؤلف له شطحات ، ومن قائل أنه كتب ما أراد برمز والغاز ، يدركها أر بابها للوهلة الأولى .

ومن قوله شعراً في مفتاح الكتاب البيتان المشهوران اللذان يحتاج بهما قوم من الفريق الأول وهو قوله :

الرب حق ، والعبد حق      ياليت شعري من الكلف ؟  
إن قلت عبد ، فذاك ميت      أو قلت رب أتى يكلف !

ومن الفصول المهمة في هذا الكتاب الفصل « في علم الحق وعلم الأحوال وعلم الأسرار » وفصل في « اعتقاد أهل الاختصاص » وفصل في « معرفة الروح » ويقرر محيي الدين في فاتحة كتابه أنه قبل بدايته في تأليف هذا الكتاب قد كُفِّف بوضعه من ذى مقام عظيم ، ثم قال « ثم أظهرت اسراراً وقصصت أخباراً لا يسع الوقت إيرادها ، ولا يعرف أكثر الخلق إيجادها فتركها موقوفة على رأس منبعها ، خوفاً من وضع الحكمة في غير موضعها »

ولم نجد لصوفى نفساً طويلاً في الشعر والنثر كنفس هذا الامام ونضرب لذلك مثلاً قصيدته الحمزية التي مطلعها :

لما انتهى للحكمة الحسناء      جسى وحصل رتبة الأنماء

وختمها

فاشكروني «عبدالعزيز» الهنا      ولتشكرون أيضاً أبا العذراء  
شرعاً فإن الله قال اشكرونا      ولوالديك وانت عين قضاء

وبجانب الفصول التي ضمنها الأسرار والرموز، فصول جلية ظاهرة في أحكام الشرع  
مثل : فصل الوضوء وأحكامه ، وأسرار الطهارة ، وأفعال الصلاة ، بتوسع واسهاب  
لا مثيل لها في أى كتاب آخر من كتب هذا العلم

وتكلم في الجزء الثاني في منازل الأولياء ، ومقام أهل المجالس وحديثهم ونجواهم ،  
وفى حظ الرسل من ربهم ومقامهم من مقام الأنبياء ، ومقام الأنبياء من الأولياء ، وفى  
هذا الفصل تفصيل بين نبوة الشرائع والنبوة المطلقة ، فهم من الأولياء اذا كانوا أنبياء  
شريعة من الدرجة الثالثة ، وان كانوا فى النبوة القوية فهم فى الدرجة الثانية ، وان  
الأولياء هم الذين تولاهم الله نصرته فى مقام مجاهدتهم الأعداء الأربعة ، الهوى ، والنفس ،  
والدنيا ، والشیطان ، والمعرفة بهؤلاء أركان المعرفة عند المحاسبي

ومن الرسل من لم خصائص على أمتهم ، ومنهم من لا يختصهم الله بشئ دون  
أمته ، وكذلك الأولياء فيهم أنبياء أى خصوا بعلم لا يحصل إلا لنبي من العلم الإلهي  
ويكون حكمهم من الله فيما أخبرهم به حكم الملائكة ولهذا قال فى نبي الشرائع « ما لم تحط  
به خيراً » أى ما هو ذوقك يا موسى مع كونه كليم الله ، فخرق السفينة وقتل الغلام حكماً ،  
وأقام الجدار مكارم خلق عن حكم أمر إلهي ، كحف البلاد على يدى جبريل ومن كان  
من الملائكة ، ولهذا كان الأفراد من البشر بمنزلة المهيمنين من الملائكة ، وأنبياءهم منهم  
بمنزلة الرسل من الأنبياء

وبعد أن أفاض المؤلف فى تفصيل النبوة وأسرارها وأحكامها ، تكلم فى الحب  
والسكر ، والتوبة ، والمجاهدة ، والخلاوة ، والتقوى ، ومقامى الخوف والرجاء ، والفرق بين  
الشهوة والإرادة ، وشهوة الدنيا وشهوة الجنة ، والفرق بين الالفة والشهوة ، ومقام  
الخشوع ، والقناعة ، والتوكل واليقين ، ومقام الذكر وأسراره ، والفكر وأسراره

ثم تكلم فى أسماء الله الباطن منها والظاهر ، وفى الأسماء على العموم ، وانتقل إلى الكلام فى حضور القلب بتواتر البرهان ومنزل الحوض وأسراره من المقام المحمدى ، ومنزل تزاوير الموقى وأسراره من الحضرة الموسوية

وفى الجزء الثالث من الكتاب أفاض المؤلف فى الكلام على الحضرة الموسوية والحضرة المحمدية ، وتكلم على منزل الامام الذى على يسار القطب وهو منزل أبى مدين أحد أئمة الصوفية بينجانة بالأندلس وهو ممن لم يلقهم محيى الدين .

### كلام محيى الدين فى المهدي المنتظر

ثم تكلم على المهدي المنتظر وفى معرفة نزول وزرائه فقال فى ج ٣ ص ٣٦٤ : « اعلم أن الله خليفة يخرج وقد امتلأت الأرض جوراً وظلماً ، فملؤها قسطاً وعدلاً لو لم يبق من الدنيا يوم واحد ، طول الله ذلك اليوم حتى يلى هذا الخليفة من عترة الرسول يواطى اسمه اسم رسول الله ، يبايع الناس بين الركن والمقام ، وهو أجل الجبهة أبقى الأنف ، أسعد الناس به أهل الكوفة يقسم المال بالسوية ، ويعدل فى الرعية ، ويفصل فى القضية ، يمسى جاهلاً بخيلاً جباناً ، فيصبح أعلم الناس وأكرمهم وأشجعهم يمشى النصر بين يديه ، يعيش خمسا أو سبعا أو تسعا ، يصلحه الله فى ليلة يفتح المدينة الرومية بالكبيرة فى سبعين الفاً من ولد اسحاق ، يشهد الملحمة المظلى ، مأدبة الله بمرج عكا ، يبىد الظلم وأهله ، يرفع المذاهب من الأرض ، يفرج به العامة أكثر من الخاصة ، ويأيمه العارفون بالله من أهل الحقائق عن شهود وكشف ، له رجال إلهيون يقيمون دعوته وينصرونه هم الوزراء ، ينزل عليه عيسى بن مريم بالنارة البيضاء شرقى دمشق بين مهرودتين ، متكئا على ملكين ، يقطر رأسه ماء مثل الجمان ، يتحدث كأنما خرج من دماس ويقبض الله المهدي إليه طاهراً مطهراً ، وفى زمانه يقتل «السفياى» عند شجرة بغوطة دمشق ويخسف بجيشه فى البيداء بين المدينة ومكة »

ثم تكلم المؤلف فى المرش والهواء والفلك والبرزخ ، وفى معرفة الأمة البهيمية

أما الجزء الرابع والأخير من هذا الكتاب النفيس، فبدأه بمعرفة منازل الميت، والحي ليس له إلى رؤيته سبيل، ومعظم هذا الجزء في تفاسير أحاديث قدسية أو الهامية. منسوبة إلى الله عز وجل مثل :

( ١ ) « من دعائي فقد أدى حق عبوديته ، ومن أنصف نفسه فقد أنصفني »

( ٢ ) « من سألتني فما خرج من قضائي ، ومن لم يسألني فما خرج من قضائي »

( ٣ ) « أسألتني حجاب عليك فإن رفعتها وصلت إلى »

( ٤ ) « أحبك للبقاء معي ، ونحب الرجوع إلى أهلك »

ولولى الله السيد محمد عبد السلام رضى الله عنه الذى انتقل إلى البرزخ في هذا الوقت تفسير بليغ عجيب لهذا الحديث .

وهذا الجزء الرابع كالأجزاء الثلاثة السابقة بمحزراخر في الحكمة الالهية والفلسفة الشرعية وذكر الأسباب والنتائج والأسرار الباطنية والألفاظ العليا في الكون والخلقة والشرعية والوحي والالهام والولاية والقطبانية ولا يليق بمالم أو متصوف أو أديب أن يبقى بدون المام بهذا الكتاب الذى يمد فريداً في بابه في سائر اللغات

أما قبر الشيخ العظيم فقد اكتشفه في الشام السلطان سليم الأول النجاشي ويذكرون ان الشيخ كان ذكر عبارة رمزية للدلالة على قبره وتاريخ اكتشافه ونصها « عندما يدخل السين في الشين يكشف عن قبر محي الدين » والمقصود بذلك عند دخول السلطان سليم بلاد الشام يكشف قبر هذا الحكيم .



اعتراف محي الدين ومناجاته بينه وبين نفسه

قال محي الدين « رأيت في منامى كأنى أدخلت الجنة ولم أكن رأيت ناراً ولا حشراً ولا حساباً ولا شيئاً من أهوال القيامة ، وجدت في نفسى راحة عظيمة ، فلما استيقظت علمت أن فى حالى بعض اختلال ، وأن نفسى ادعت فوق حالها من جهة ما أعطاها الله من العلم ، ولو كانت متحققة بالحق تحقّقاً عقلياً مقدساً إلهياً يقينياً عنها لم تلتذ بدخول الجنة ، فأرادت أن تقيم على الحجة القاطعة من جهة تقسيم الحقائق الانسانية ومراتبها ، فلم أسمع لها ، ودارت بينى وبينها المحاسبة الآتية :

ابن العربى - يانفس لا أتركك على دعواك حتى أعرض أحوالك على كتاب الله وسنة رسوله ( ص ) فإن وافقت ذلك سلمت لك ، وإن وجدتك دون ذلك فانا ألطف بك وأرحمك بأن أمشى بك على أحوال أهل الصفة وعلى أحوال الصحابة والتابعين وتابى التابعين فإن قصرت عن شأوم فالنار أولى بك

نفسه - أما النبى ( ص ) فلا أعرض حالى مع حاله أديباً معه ، وكذلك القرآن فانه البحر الأعظم ، ولكن حسبك من دون القرآن والنبوة غلذمى فى مراتب الولاية وأنا المنتقاة السميعة السهلة المطيعة

ابن العربى - أخرجى اسنى ما تدعين وأعلاما تحفظين ، وأنا أعرض أولاً حال أهل الصفة  
نفسه - قل ا

ابن العربى - كان سبعون من أهل الصفة يصلون فى ثوب ، فمنهم من يبلغ ركبتيه ومنهم اسفل من ذلك ، والله ما أجمع لهم ثوبان ، ولأخضر لهم من الأطعمة لونان ، ناشدتك الله يانفس ، فهل أنت أفقر منهم ؟

نفسه - لا

ابن العربى - فلست أذن منهم ، أستحى من الله وأرجى على عقبك ولا تطاولى لقوم لست منهم فى شيء ا

نفسه - على بشيرم فليس لى هنا قدم

ابن العربي — قال عمار بن ياسر وهو يسير على شط الفرات « اللهم لو أعلم أن أرضي لك عني أن أتردى فأسقط فصلت ، ولو علمت أن أرضي لك عني أن ألقى في هذا فاعرق فيه فصلت » ناشدتك الله يا نفس ، هل خطر لك هذا قط في رضى الله لا تبغين به بدلا ؟

نفسه — لا والله فانتقل بي عن هذا !

ابن العربي — هذا عمر بن الخطاب لما أسلم قال له النبي (ص) « يا عمر استره » قال رضى الله عنه « والذي بعثك بالحق لأعلنه كما أعلنت الشرك ! »  
 . ناشدتك الله يا نفس هل قتلت لى قط في دين الله تعالى حامية عنه في موطن .  
 . دونه النفوس الحداد ، وعدم الناصر يقلب فيه على ظنك أنك تقتلين فيه ؟

نفسه — لا والله ، وإنما قارب هذا المقام ، ولكن بسياسة وطلت بها نفوس الأعداء بحيث أن غلب على ظنى الامن والعافية فى دى

ابن العربي — فأرجى !

نفسه — نعم ، هات غيره

ابن العربي — كان عثمان بن عفان يطعم الناس طعام الأمانة ، ويدخل بيته فيأكل الخبز والزيت ، هل فصلت هذا مع أصحابك قط ؟ آثرتهم باللطيف وقتعت بالخشن ،

نفسه — لا والله ، بل كنت على أحد وجهين معهم ، ان لم يكن عندى طعام غير ما جعلت بين أيديهم شاركهم فيه ، وان كان عندى أرق منه أسكات وحدى ذلك ، مثل الحلو أو الحوشكنان ، وأقول هذا غذاء لين والبس على نفسى بهذه الترهات حتى لا أتنفس به عند أكله ، وأقول هؤلاء الاخوان فى مقام الترية فينبغى أن لا أزرع حب الشهوات فى قلوبهم باطعامهم مثل هذا ، ومقامى لا يؤثر فيه هذا الطعام ، فلا بأس بتناولى اياه فأكله على هذه الحال وقد عميت عن مطالبة الحق ، فى موازنة المعاشرة وأدناها أن أشاركهم فى خشوتهم لما أعرفه من تأثير الحقائق ، ولا شك أن عثمان ما فضل هذا فى بدايته وإنما ضله بعد التملك

ابن العربي — بارك الله فيك يا نفس اذ أنصفتنى

نفسه — الحق أحق أن يتبع هات غيره

ابن العربي — هذا الامام على كان اذا أَرخى الليل سدوله وغارت نجومه يتمثل في محرابه قابضاً على لحيته ويبكي بكاء الحزين وهو يتضرع بقوله « يا ربنا ! » ثم يحلّط الدنيا بقوله « غرى غبرى ، واخذعى سوى ، فقد تبت عنك ثلاثاً ، فمرك قصير ، ومجلسك حقير ، وخطرك كثير ، أوأه ! من قلة الزاد وبعد السفر ، ووحشة الطريق » فهل صاحبت هذه الحال استصحاب هذا الامام ؟

نفسه — لا والله ، انما هى بوارق تلمع ، وأهله تطلع ، فى أوقلت دون أوقلت ، والغالب الشتات ، لولا انى أريد أن أقف منك على أحوال هذه السادة لطويت معك بساط المناظرة وعدلنا عن هذه المحاضرة .

ابن العربي — هذا الذى بشرت غير ما مرة أنك فى مقامه : أبو بكر الصديق (رض) ( وهذه إشارة الى أن محيى الدين بن العربى كان فى مقام الصديقية ) خرج حين توفى رسول الله (ص) وعمر يكلم الناس ثم قال بعد أن تشهد « أما بعد فن كان يعبد محمداً فلن محمداً قد مات ، ومن كان منك يبعد الله عز وجل فان الله حى لا يموت ! » ثم تلا قوله تعالى « وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل ، أفان مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم ؟ » الآية ، فسكن جأشهم بالقرآن وهو لم يزل ساكن القلب مع الرحمن ، ناشدتك الله يانفس هل حصلت بالسر الذى تدعيه أنه قد حصل لك من الحق حالا ومقاما من تعظيم الله ما علمت به تعظيم من عظمه الله من جهة تعظيم الله اياه ؟

نفسه — لا والله ياولى ، انما أنا بين فناء وبقاء ، وتلاش واستعاش ، واقبال وادبار ووصول ورجوع ، وما كنت فهمت هذا من هذا الكلام الذى خرج من فم الصديق حتى نهتني عليه ، فانتقل بى عن هذا المقام فقد قسم ظهرى

ابن العربي — ان النبى (ص) طاش فى البؤس وضنك العيش حتى رق له عمر لما أثر شريط السرير فى جنبه فقال عمر « تذكرت كسرى وقيصر » فقال النبى (ص) « اما عرضى أن تكون لهم الدنيا ولنا الآخرة ؟ » أين أنت يانفس من قول سلمان الفارسى حيث ذكر ما فتح الله على المسلمين من كنوز



كسرى فقال « ان الذى أعطاكوه وفتحك عليكم وخولكم لمسك خزائنه ومحمد ( ص ) حى ، ولقد كان يصبح وما عنده دينار ولا مد من الطعام ، بم ذاك يا أبا بنى عباس ؟ » فانظرى يا نفس كلام هذا صاحب وشرحه لحالة النبي ( ص ) وتزلفه وتقريبه بقوله « بم ذاك ؟ » ثم أنه لو كانت الدنيا تنال على حسب المراتب عند الله من الرضا لكانت كلها لرسول الله ( ص ) وهذه حالته فى دنياه ولم يرض لقرة عينه بنته فاطمة أن تنال فيها راحة ولا توسماً ، هذا وقد رأى أثر جبل القرية فى عنقها من حمل الماء وأثر الرحي من الطحين فى يديها ، وجاءه السبي فلم ير أن يعطيها خادماً يحول بينها وبين ذاك الشقاء الذى نزل بها ، وأعطاهما بدل ذلك تسبيحاً وتحميداً وتكبيراً وقال هو خير لكم ، فأين أنت يا نفس وهذا العارف فلا الحق رضا لنبيه ولا النبي ( ص ) رضا لابنته ووصيه فهل قتعت يا نفس بمد أن لم تجدى لك قنما مع أحد من الصالحين ؟ فمن أتبت ؟ وبمن تأسيت ؟

نفسه — أتبت هواى ، فتأسيت بشيطان مدع فى المعرفة ، مكب على الدنيا مثلى ، فأعجزى الدعوى ، وعزائى من ملابس التقوى ، وأنا أتوب الى الله وأتضرع اليه فى الوفاء والمذل والميزان !

[ وبعد أن أسترسل عبي الدين فى ذكر أخبار قويس القرنى وعبادته وزهده ومقابلته لهرم بن حيان ختم مناجاته بقوله لنفسه ]

ابن العربى — فهذا يا نفس من بعض أخبار قويس الذى أحبيته لله وفى الله ، ولولا خشية التطويل لأشبعناك من أخباره وأخبار أمثاله من سادات التابعين ، ولكنك قتعت بهذا القدر ، فالتزى طاعة الله وطاعة رسوله ( ص )

قال عبي الدين بن العربى « فسلمت اسلاماً جديداً — يقصد نفسه — الله يثبتها عليه ، وأخذت منها اليهود التى أخذ النبي ( ص ) على نساء المؤمنات ، فالتزمت ذلك كله عارفة قدر ذلك ومالها فى الوفاء به ، وما عليها من الرجوع عنه »

« هذا ياولى — مخاطباً صديقه عبد العزيز المهدي — أبقاك الله ما اتفق بينى وبين نفسى فى مكة المشرفة »

## ١٢ - ابن مسكويه

أبو علي الخازن أحمد بن محمد بن يعقوب الملقب مسكويه توفى في ٩ صفر سنة ٤٢١ هـ وكان مجوسياً وأسلم ، وهذا دليل على أنه من أبناء الفرس الناشئين بين أحياء العرب الذين كانوا يتولون الوظائف والمناصب في صدر الاسلام ، ومنهم أبو محمد عبد الله ابن المقفع الذي قتل سنة ١٤٢ هـ . وكان هؤلاء القوم نادرة في الذكاء ونغاية في جمع علوم اللغة والحكمة والتاريخ

كذلك كان مسكويه من نوابغ المفكرين العاملين الذين يندر ظهورهم في الأمم ، وكانت له معرفة تامة بعلوم الأقدمين والف فيها كتباً عدة

وصحب ابن العميد وكان يخدمه في مكتبته لكنه مع ذكائه ونبوغته واشتغاله بالفلسفة والمنطق والفقه والأدب والتاريخ فتنه الكيمياء ، بالمعنى الذي يعرفه بعض علماء العرب وهو السعى في الحصول على الذهب بالصناعة ، فأفق ماله في هذا السبيل وهذا نوع من الجنون ، فلما ذهب ماله في طلب المال ، ندم على ذلك وتقلت به الحال الى خدمة بنى بويه فابتنس له الزمان وعظم شأنه حتى ترفع عن خدمة صاحب بن عباد ولم ير نفسه دونه

وكان مسكويه شاعراً مدح ابن العميد وعميد الملك وله رسائل أنيقة على أسلوب ذلك العصر

قال أبو حيان في كتاب « الامتاع » عند ذكر طائفة من متكلمي زمانه « وأما ابن مسكويه فقفيقير بين أغنياء ، وغنى بين أنبياء ، لأنه شاذ وانما أعطيته في هذه الأيام « صفو الشرح » لايساغوجي و « قاطيغورياس » من تصنيف صديقنا بالرى . قال الوزير ومن هو؟ قلت أبو القاسم انكاتب غلام أبي الحسن المامري ، وصحبه معى وهو الآن لائذ بابن الحنار وربما شاهد أبا سليمان المنطقي وليس له فراغ ولكنه مجد في

هذا الوقت للحسرة التي لحقت بها مما فاتته من قبل . قال : يا عجبا لرجل صحب ابن العميد وأبا الفضل ورأى ما عنده وهذا حظه ، قلت : قد كان هذا ولكنه كان مشغولاً بطلب الكيمياء مع أبي الطيب الكيلاني الرازي ، مملوك الهمة في طلبه ، والحرص على أصابته مفتوناً يكتب أبي زكريا وجابر بن حيان ومع هذا كان اليه خدمة صاحبه في خزانة كتبه ، هذا مع تقطيع الوقت في الحاجات الضرورية ، والشهوية ، والعمر قصير ، والساعات طائفة ، والحركات دائمة ، والفرص هروق تأتلق ، والأوطار في عرضها تجتمع وتفترق ، والنفوس عن قرباتها تذوب وتحترق . ولقد قطع العماري الرى خمس سنين ، ودرس وأملى وصنف وروى فما أخذ عنه ابن مسكويه كلمة واحدة ولا وعى مسألة حتى كأنه كان يينه ويينه سد . ولقد تخرج على هذا التوفى الصاب والعلم ومضغ حنظل الندامة في نفسه ، وسمع بأذنه قوارع اللوم من أصدقائه حين ما ينفع ذلك كله ، وبعد هذا فهو ذكي حسن ، نقي اللفظ ، وإن بقي عساه أن يتوسط هذا الحديث ، وما أرى ذلك مع كلفه بالكيمياء وانفاق زمانه وكد بدنه وقلبه في خدمة السلطان ، واحتراقه في البخل بالدائى والغيراط ، والكسرة والحرقه ، نعوذ بالله من مدح الجود باللسان وإيثار الشح بالفعل ، ومحمد الكرم بالقول ومفارقته بالعمل »

قال أبو منصور الثعالى « كان في الدروة العليا من الفضل والأدب والبلاغة والشعر . وكان في ريمان شبابه متصلاً بابن العميد مختصاً به ثم تنقلت به أحوال جليلة في خدمة بنى بويه والاختصاص بهاء الدولة وعظم شأنه وارتفع مقداره فترفع عن خدمة الصاحب ولم ير نفسه دونه ولم يحفل من نوائب الدهر »

وله قصيدة في عيد الملك تفتن فيها وهناء باتفاق الأضيى والمهرجان في يوم ، وشكا سوء أثر الهرم وبلوغه الى أرذل العمر

## وصية أبي علي بن مسكويه

« بسم الله الرحمن الرحيم ! هذا ما عاهد عليه احمد بن محمد وهو يومئذ آمن في سر به معافى في جسمه ، عنده قوت يومه ، لا تدعوه الى هذه المعاهدة ضرورة نفس ولا بدن ، ولا يريد بها مراآة مخلوق ، ولا استجلاب منفعة ولا دفع مضرة منهم ، عاهده على أن يجاهد نفسه ويتقصد أمره ، فيعف ويشجع ويحكم ، وعلامة عفته أن يقتصد في مآرب بدنه حتى لا يحمل الشراء على ما يضر جسمه أو يهتك مروته ، وعلامة شجاعته أن يحارب دواعي نفسه الدسيسة حتى لا تقهره شهوة قبيحة ولا غضب في غير موضعه ، وعلامة حكيمته أن يستبصر في اعتقاداته حتى لا يفوته بقدر طاقته شيء من العلوم والمعارف الصالحة ، ليصلح أولاً نفسه ويهذبها ويحصل له من هذه المجاهدة ثمرتها التي هي العدالة ، وعلى أن يتمسك بهذه التذكرة ويجتهد في القيام بها والعمل بموجبها ، وهي خمسة عشر باباً ، اثار الحق على الباطل في الاعتقادات ، والصدق على الكذب في الأقوال ، والخير على الشر في الأفعال ، وكثرة الجهاد الدائم لأجل الحرب الدائمة بين المرء وبين نفسه ، واتمسك بالشريعة ولزوم وظائفها ، وحفظ المواعيد حتى ينجزها ، وأول ذلك ما بيني وبين الله جلّ وعزّ ، وقلة الثقة بالناس بترك الاسترسال ومحبة الجليل لأنه جميل لا لغير ذلك ، والصمت في أوقات حركات النفس للكلام حتى يستشار فيه العقل ، وحفظ الحال التي تحصل في شيء شيء حتى يصير ملكة ولا يفسد بالاسترسال . والاقدام على كل ما كان صواباً ، والاشفاق على الزمان الذي هو العمر ليستعمل في المهم دون غيره . وترك الخوف من الموت والفقر لعمل ما ينبغي وترك التواني ، وترك الاكتراث لأقوال أهل الشر والحسد لئلا يشتغل بمقابلتهم وترك الانفعال لهم ، وحسن احتمال الفنى والفقر والكرامة والهوان بجملة وجهه ، وذكر المرض وقت الصحة ، والمهم وقت السرور ، والرضى عند الغضب ليقبل الطغى والبغى ، وقوة الأمل ، وحسن الرجاء والثقة بالله عزّ وجل ، وصرف جميع البال إليه . »

## مؤلفاته

- ( ١ ) كتاب الفوز الأكبر
- ( ٢ ) كتاب الفوز الأصغر
- ( ٣ ) كتاب تجارب الأمم في التاريخ ابتداءه من بعد الطوفان وانهائه الى سنة ٣٦٩
- ( ٤ ) كتاب أنس الفريد وهو مجموع يتضمن أخباراً وأشعاراً وحكماً وأمثالاً
- ( ٥ ) كتاب ترتيب السعادات
- ( ٦ ) كتاب المستوفى ( وهو ) أشعار مختارة
- ( ٧ ) كتاب الجامع
- ( ٨ ) كتاب جاوزان خرد
- ( ٩ ) كتاب « السير » أجاده وذكر فيه ما يسير به الرجل نفسه من أمور دنياه  
ومزجه بالآثر والآية والحكمة والشعر
- ( ١٠ ) كتاب تهذيب الأخلاق وتطهير الاعراق

## ملخص كتاب ترتيب السعادات

كل واحد نصب لنفسه غاية يقصدها بسعيه ويسمى سعادة له كما يسمى للذة والثروة، أو للصحة أو للغبلة أو للعلم ، وإنما أوتوا في هذا الاختلاف من قبل أنهم لم يلحظوا الكمال البعيد أعنى السعادة القصوى ولو عرفوها ونصبوها غرضاً لسموا بالباقيات فحوها كما يفعل الصانع ، فإنه اذا عرف كمال المطرقة الاقصى ، أعنى صناعة التاج والخاتم أو السوار قصد بالطرق وبسط الجسم الصلب نحو ذلك

ان ما كان عاماً للانسان والبهائم فليس سعادة لنا ، لأنها ليست غائتنا وكالتنا من حيث نحن ناس ، وأما ما كان منها خاصاً بالانسان من حيث هو انسان فيجوز أن يسمى سعادة الا أن هذا المعنى هو عام لجميع الناس ، ومن هذه السعادات الخاصة بالانسان ما هو عام للناس كما قلنا فهم يشتركون فيه ومنها ما هو خاص بانسان انسان ، ومنها

ما هو خاص الخاص وهو الذى اليه ترتقى السعادات وعنده تقف جميعها فانها وجدت السعادات كلها من أجلها وبسببها وهى الغرض الأخير والكمال الأقصى  
أما الأمر العام لجميع الناس ولجميع الحيوان فهو المأكل والمشرب وضروب الراحة وهذا ليس بسعادة ولا هو كمال الانسان وغايته الذى خلق له ومن أجله

وأما السعادة العامة للناس من حيث هم ناس فهى ما ذكرناه من قبيل صدور الأفعال عنه بحسب الروية والتميز وعلى ما يقسعه العقل، وهذا المعنى سعادة موجودة لكل انسان ويمكن كل احد ان ينال منها ويحظى بها بقدر رتبته من الانسانية، وهذا المعنى موهوب للناس عامة بالفطرة والجلبة الأولى ويتفاضلون بحسب استعمالها ايها  
وأما السعادة الخاصة بحسب انسان انسان، فهى التى يختص بها صاحب علم أو صناعة فاضلة، يتفاوتون فيها على قدر مراتبهم فى العلوم والصناعات وبحسب الأحوال التى يصدرون فيها أفعالهم على ما يوجب رأى والتميز

وأما أصناف الشقاء المقابلة لهذه السعادات فقد تركنا ذكرها لأنها تعرف من مقابلاتها كما تبين فى المنطق أن المقابلات عليها مما فى حال واحدة، فينبغى أن يساق كل انسان بحسب طبيعته ومرتبته الى سعاداته التى تخصه على أتم ما يكون وأفضل ما يمكن ويلغنه الوسع

ولولا أن السعادات كثيرة وعلى ضروب، لكان السعيد فى الحقيقة واحداً من الناس وهو من يحصل جميع أجزاء الفلسفة وفهم جميع الصناعات وتوفر حفظه من الحكمة كلها، ولو كان ذلك كذلك، لكان وجود سائر الناس عبثاً لا غاية لهم ولا كمال

ان الحكماء لما رأوا اختلاف الناس فى غاياتهم فبعضهم يرى أن غايته اللذة فيسمى نحوها بجميع أفعاله، فاذا شبع من لذته ثم كلف بعد ذلك الازدياد مما زعمه سعادة صار ذلك شقاء عظيماً ووبالاً كثيراً عليه، وسعى السعادة شقاء

وأيضاً فإن صاحب الثروة اذا مرض رأى أن السعادة هى الصحة وصاحب الصحة اذا أصابه ذل رأى أن السعادة هى الكرامة، ومعلوم أن السعادة هى شئ ثابت لا تصير شقاء ولا ينتقل صاحبها فيكون شقيماً بالذى صار به سعيداً

وقد رتب أرسطو طائفتين أجناس السعادات فسعادة في النفس ، وسعادة في البدن  
وسعادة من خارج البدن وفيما يطيف بالبدن

السعادة التي في النفس : بالمعروف والمعارف والحكمة

» في البدن : مثل الجمال وصحة المزاج

» من خارج البدن : مثل الأولاد النجباء والأصدقاء واليسار وشرف النسب

أما السعادة القصوى فليس ينالها كل واحد ولا يتفرد بها كل من طلبها ، ومن علامة  
من وصل الى السعادة القصوى أن يوجد أبداً نشيطاً ، فسيح الأمل ، قوى الرجاء ،  
ساكن الجأش ، غير مضطرب ولا مكترث بأمور الدنيا الا بمقدار يسير جداً ، وهو  
يناسب الناس ويقار بهم في الظاهر ، فأما باطنه فباين لهم ثم هو جذل مسرور بنفسه  
لا يغيرها ، وهذه الحال لازمة له لا تتغير



## فلسفة ابن مسكويه

### في النفس والأخلاق

لقد بينا في تلخيص كتاب السعادة لمسكويه أولابن مسكويه ، أن مذهبه الفلسفي ارسطى محض وأنه كأسلافه ومعاصريه ومن جاء بعدهم من فلاسفة الاسلام يجدون الفلسفة اليونانية ويرفعون من شأن العلم الأول حتى درجة العبادة . وأن معظم كتاب السعادة لابن مسكويه يدور على مؤلفات ارسطو وترتيبها وتبويبها وحكمة وضعها وتصنيفها على النمط الذي أتبعه ابن الهيثم في اعترافه . فكان ارسطو هو المثل الأعلى لهؤلاء الفلاسفة الاسلاميين كما كان المدو اللدود لائمة المتصوفين أمثال الغزالي وأصحاب الفلسفة العملية أمثال ابن خلدون .

وظاهر لكل متأمل في مؤلفات ابن مسكويه التي تستفاد منها فلسفته أنه تأثر جد التأثير بالجانب الخلقى من مؤلفات ارسطو بعد أن وقف على النظام الفلسفي بصفة عامة وكان اهتمامه بعلم النفس اكبر من اهتمامه بسواه وكانت الغاية التي يرمى اليها تهذيب النفس عن طريق درس أحوالها وتقلبها . وقد بلغ أثر هذا الميل في تعاليم ابن مسكويه إلى درجة أنه أراد أن يعكس طرق التعليم الفلسفي قبلاً من أن يبدأ السالك في طريق الفلسفة بدرس المنطق والبرهان والأقيسة التي هي وسائل الفهم وأدوات الادراك يرى ابن مسكويه عكس ذلك فيقول في ص ٢٦ من كتاب السعادة :

« وقد رأى بعض أصحاب ارسطو طاليس من مدرسى كتبه أن يبتدىء المتعلم لها بكتب الأخلاق لتتهذب نفسه وتصفو من كدر الشهوات ويخفف عنها أثقال عوارضها فيتمكن من قبول الحكمة ويعترف بعض الاعتراف بترك الاهتمامك في الشهوات وهجران الملاذ الجسمية ، ويعلم أن أكثرها خساسات ورذائل فيتزهد عنها ، ثم ينظر في شئ من التعاليم ليعرف طريق البرهان ويتدرب بها ويأنس بطرقها ويترك الايغال فيها إلى وقت آخر » .



### المثل الأعلى عند مسكويه

ثم أن ابن مسكويه جعل للانسان مثلاً أعلى هو أشبه الأشياء بما كان يرى إليه ابن باجة في رسالة «تدبير المتوحد» وابن طفيل في «حى بن يقظان». ولكن ابن مسكويه مرّ بمثله الأعلى مرور الطيف فوصفه بأنه هو الحاصل على السعادة القصوى وأن هذا السعيد السعادة القصوى «مقتبط بذاته لأنه يشاهد أموراً لا تتغير ولا تستحيل أبداً ولا يجوز عليها أن تتغير أو تستحيل وأنه يرى جميع ما يراه بعين لا تفلط ولا تخطئ. ولا تدبر ولا تقبل الفساد ويتعين أنه صائر من أحد وجوديه ( الحياة النبوية ؟ ) إلى الوجود الآخر ( الموت ؟ ) الاكل فهو كمن سلك طريقاً إلى وطن يعرفه وثيق بأهله وروحه وطيبه»

ثم يتوغل ابن مسكويه في الوصف فيلس أدق عقائد الصوفية في السلوك والوصول حيث يقول « وكلما قطع إليه منزلاً أو حل دونه في درجة تقرب منه ازداد نشاطاً وطمأنينة وجدلاً . وهذه الحال من الثقة واليقين لا تحصل بالخبر دون المأينة ولا تتم بالحكاية دون المشاهدة ولا تسكن النفس اليها إلا بعد النظر على الحقيقة ، والواصلون اليها على طبقات ومثال ذلك الناظر بعين الرأس فإن هذه العين يتفاوت الناس في النظر بها فمنهم من يرى الأشياء البعيدة رؤية بينة ومنهم من لا يراها من القرب أيضاً إلا كمن يرى الشيء من وراء ستر إلا أن الفرق بين تلك الحال وهذه الحال أن العين الحسية كلما أعمنت في النظر وأدامت التحقيق إلى محسوماتها كلت وضعت وتلك العين الأخرى هي بالضد لأنها تقوى بالامعان في النظر وتزداد بالادمان جلاء وسرعة ادراك ولا تزال تزداد بصيرة وفذاً حتى تدرك ما كانت تظنه غير مدرك ولا معقول» .

### الفرق بين الحكمة والفلسفة

يميز ابن مسكويه بين الحكمة والفلسفة ، فهو يرى أن الحكمة هي فضيلة النفس الناطقة المميزة ، وهي : أن تعلم الموجودات كلها من حيث هي موجودة وإن شئت فهل أن تعلم الأمور الالهية والأمور الانسانية وثمر علمها بذلك أن تعرف المقولات أيها يجب أن يفعل وأيها يجب أن يفعل

أما الفلسفة فلم يضع لها ابن مسكويه تعريفاً ولكنه قسمها الى قسمين :

( ١ ) الجزء النظري و ( ٢ ) الجزء العملي .

فاذا كل الانسان بالجزئين فقد سعد السعادة التامة

والجزء النظري ينطوى على كمال الانسان الأول بالقوة العاملة فيصير في العلم بحيث يصدق نظره ، فلا يفلط في اعتقاد ولا يشك في حقيقة ، وينتهي في العلم الى العلم الالهي ويشق به ويسكن اليه .

والكمال الثاني للانسان ، يكون بالقوة العاملة وهو الكمال الخلقى ومبدؤه من ترتيب قواه وأفعاله الخاصة بها حتى تصدر تلك الأفعال كلها بحسب قوته المميّزة منتظمة مرتبة كما ينبغي وينتهي الى التدبير المدني بين الناس حتى تنتظم ويسعدوا سعادة مشتركة ( Bonheur commun ) وغاية الكمال الانساني في فلسفة ابن مسكويه أن يعلم الموجودات كلها بكلياتها وحدودها التي هي ذواتها لا اعراضها وخواصها التي تصيرها بلانهاية .

ويعتقد ابن مسكويه أن من ينتهي الى هذه الرتبة من العلم والعمل قد صار طاماً وحده واستحق أن يسمى طاماً صغيراً لأن صور الموجودات كلها قد حصلت في ذاته فصار هو ، هي ، بنحو ما ثم نظمها بأفعاله على نحو استطاعته فصار فيها خليفة لمولاه خالق الكل جلت عظمتة فلم يخطئ ولا يخرج عن نظامه الأول الحكيم فيصير حينئذ طاماً تاماً ، دائم الوجود ، سرمدى البقاء مستعداً لقبول الفيض من المولى دائماً أبداً وقد قرب منه القرب الذي لا يجوز أن يحول بينهما حجاب .

ولولا أن الشخص الواحد من أشخاص الناس يمكنه تحصيل هذه الميزة في ذاته لكان سبيله سبيل أشخاص الحيوانات الآخر أو كسبيل أشخاص النبات في مصيرها الى الفناء .

ومن لا يتصور هذه الحالة ولا ينتهي الى علمها من المتوسطين في العلم تقع له شكوك في البعث والخلود وانتهاء حياة الانسانية بالموت ، فيحينئذ يستحق اسم الالحاد ويخرج عن سمة الحكمة وسنة الشريعة

فالفلسفة في رأى ابن مسكويه هي غاية الحياة الانسانية وهي مزيج من العلم والعمل  
لسلوك سبيل الترقى الدائم . فهي النرض الأمسى للوجود والوسيلة الوحيدة للانصال  
العقل والروحاني بين الخالق والمخلوق والاستعداد لقبول الفيض الراقى . وعلى ذلك  
تكون هذه المرتبة هي مرتبة الأنبياء والحكماء والعلماء الذين هم عوالم تامة ، وخلفاء للخالق .

### الملوك في فلسفة ابن مسكويه

يقول ابن مسكويه « لقد حكمنا ان الملوك منا هم أشد الناس قسراً لكثرة حاجتهم الى  
الاشياء . ثم يشير ابن مسكويه الى قول أبى بكر الصديق في خطبته حيث قال :  
« أشقى الناس في الدنيا والآخرة الملوك » واسترسل ابن مسكويه في وصف الملوك  
تقلاً عن هذا المصدر فقال :

« ان الملك اذا ملك زهده الله فيما في يده ورغبه فيما في يد غيره وانتقصه شطر  
أجله وأشرب قلبه الاشفاق فهو يحسد على القليل ويتسخط بالكثير ويسأم الرخاء وان  
انقطعتم عنه اللذة لا يستعمل العبرة ولا يسكن الى الثقة فهو كالسرم الفس والسراب  
الخاذع جلد الظاهر حزين الباطن فاذا وجبت نفسه ونضب عمره ومضى ظله فأشد  
حسابه وأقل عفوه ألا أن الملوك هم المرحومون »

قال ابن مسكويه « لقد سمعت أعظم من شاهدت من الملوك يستعيد هذا الكلام  
( يعنى وصف الملوك لأبى بكر الصديق ) ثم يستعير لمواقفته ما في قلبه وصدقه عن حاله  
وصورته ولعل من يرى ظاهر الملوك من الاسرة والفرش والزينة والأثاث ويشاهد  
في مواكبهم محفوفين محشودين بين أيديهم الجنائب والمراكب والعبيد والخدم والحجاب  
والحشم يروعه ذلك فيظن أنهم مسرورون بما يراه لهم ، لا ! والذى خلقهم ! وكفانا  
شغلهم ! أنهم لنى هذه الأحوال ذاهلون عما يراه البعيد لهم ، مشغولون بالافكار التى  
تعتورهم وتعتريهم فيما قلناه من ضرورتهم

## الكلام على النفس

تكلم ابن مسكويه على قوى النفس الثلاث :

- ( ١ ) النفس البهيمية وهي ادونها
- ( ٢ ) النفس السبعية ( نسبة الى السبع مفرد سبع ) وهي أوسطها
- ( ٣ ) النفس الناطقة وهي أشرفها

وأن هذه القوى الثلاث ، ويصفها ابن مسكويه بالأنفس الثلاث اذا اتصلت صارت شيئاً واحداً وتبقى في الوقت ذاته على تغيرها وثورتها واستجداتها كأنها لم تتصل .  
ثم تكلم على سياسة النفس الماقلة وأن مثل من أهملها وترك سلطان الشهوة يستولى عليها كمن معه ياقوتة حمراء شريفة فرمى بها في نار تضطرم .  
ثم انتقل الى رأى أرسطو في بقاء النفس والمعاد استدلالاً من قوله في كتاب الأخلاق .  
على أن الكلام الذى أورده ابن مسكويه قهلاً عن أرسطو طالعيس في هذا الباب لا يؤدى الى القول بالمعاد .

ثم انتقل الى دواء النفوس قال يجب أن تنفقد مبدأ الأمراض اذا كان من نفوسنا قاب كان مبدؤها من ذاتها كالفكر فى الأشياء الرديئة واجالة الرأى فيها كاستشعار الخوف والخوف من الأمور العارضة والمتربة والشهوات الملهمة قصدنا علاجها بما ينخصها وان كان مبدؤها من المزاج ومن الحواس كالخوف الذى مبدأه ضعف حرارة القلب مع الكسل والرفاهية وكالعشق الذى مبدأه النظر مع الفراغ والبطالة قصدنا أيضاً علاجه بما ينخص هذه .

وتكلم بعد ذلك على « حافظ الصحة على نفسه » و « معرفة المرء عيوب نفسه » و « رد الصحة على النفس » .

واسهب ابن مسكويه فى الكلام على العدالة والفضائل التى تحت العفة والشجاعة والبسخاء والعدالة ومراتب الفضائل الانسانية

وَألم بموضوع السعادة في رأى أرسطوطاليس ولذة السعادة والخير والسعادة وكثير من هذه الفصول تذكرنا مطالعتها بما دونه اللورد آفبرى في كتبه التي من قيل « مسرات الحياة » فهي مزيج من علم الأخلاق والآداب الخاصة والعامة وعلم النفس والحكمة الانسانية .

وتكلم ابن مسكويه على التعاون والاتحاد والصداقة والمحبة وأنواع المحبة وأجناسها وأسبابها والمحبة التي لا تقرأ عليها الآفات

وكما تكلم على أنواع الفضائل التي تزهر بها النفس كذلك أقاض في ذكر الرذائل التي تكون بها عيوب النفس وأسباب ضعفها مثل التهور، والجبن، والعجب، والافتخار والمزاج والتب، والاستهزاء والقدر والضيم وأسباب الغضب والجبن والخور والخوف وأسبابه وعلاجه وعلاج الخوف من الموت وعلاج الحزن

ونعتقد أن أجهل نبذة في فلسفة ابن مسكويه التي ينطوى عليها كتاب تهذيب الأخلاق هو الفصل البديع الذي دمجته يراعه في موضوع « علاج الخوف من الموت » وهو شبيه بالفصل الذي ختم به جيو الفيلسوف الفرنسي كتابه « عقيدة المستقبل » قال ابن مسكويه :

« ان الخوف من الموت ليس يمرض إلا من لا يدري ما الموت على الحقيقة أو لا يعلم الى أين تصير نفسه أو لأنه يظن أن بدنه اذا انحل وبطل تركبه قد انحلّت ذاته وبطلت نفسه بطلان عدم ووثور، أو لأنه يظن أن للموت ألماً عظيماً غير ألم الأمراض التي ربما تقدمته وأدت اليه وكانت سبب حلوله أو لأنه يعتقد عقوبة تحمل به بعد الموت أو لأنه متعبد لا يدري على أى شيء يقدم بعد الموت أو لأنه يأسف على ما يخلفه من المال والمقتنيات - وهذه كلها ظنون باطلة لا حقيقة لها . »

ولم تخل فلسفة ابن مسكويه من جزء خاص بالشرية وبما يجب على الإنسان لحاقه وأسباب الانقطاع عن الله وأن الشرية تأمر بالعدالة وتدعو الى الأئس والمحبة ولزوم الشرية في المعاملات والواجب على الحاكم نحو الرعية .

وجملة القول في فلسفة ابن مسكويه الخلقية أنها مزيج متغن السبك متناسب الأجزاء من الفلسفة اليونانية حسب تعاليم ارسطو لا سيما ما كان منها خاصاً بعلم النفس والأخلاق ومن الآداب الفلسفية الاسلامية التي بها رائحة من التصوف العقلي والديني ومن حكمة الحياة والآداب العامة والخاصة

ونحن نعد ابن مسكويه فيلسوفاً قائماً بذاته لم ينسج على منوال أحد من سابقه ولم يتعرض في « تهذيب الأخلاق » للمسائل الجوهرية في الفلسفة ، وهي العقل والروح والحالقي وسر الوجود الانساني وغاية الحياة العقلية والعقائد الدينية التي لها مساس بحياة الانسان من حيث الكفر والايان ، بل هو رجل حكيم ملم بفلسفة ارسطو يقدسه ويمجده ويحاول كما حاول ارثور شوپنهاور في كتابه *La Sagesse de la Vie* « حكمة الحياة » ان يوجد للفرد مثلاً أعلى يسعى للوصول اليه ويعمل لأجله فاذا وصل اليه بلغ النهاية القصوى من الكمال . فالفكرة الأساسية الأصلية في فلسفة ابن مسكويه في « كتاب تهذيب الأخلاق » هي فكرة عملية محضة ذات نفع مباشر للانسان الذي يسير على خطتها الحكيمة .



## فلسفة ابن مسكويه

### في إثبات الصانع والنفس والنبوة

يعد هذا الجزء من فلسفة ابن مسكويه خاصاً بما وراء الطبيعة وهو مبني على أصول الفلاسفة الالهيين ، ومذهب ابن مسكويه فيه هو الاتصاف للعقائد الدينية .

وقد قسم ابن مسكويه فلسفته الميتافيزيقية ( ما وراء الطبيعة ) الى ثلاث مسائل في ثلاثين فصلاً وكل مسألة عشرة فصول : المسألة الأولى في إثبات الصانع ونهى محاولة في إقامة الدليل العقلي على وجود الله سبحانه وتعالى . وقد قدم لها الفيلسوف بمقدمة وجيزة في أن هذا الأمر سهل من وجه وصعب من وجه وأما سهولته فن قبل الحق نفسه لأنه نير وأما صعوبته أو غموضه فلأجل ضعف عقولنا وعجزها وكلاهما ولكن من التمس أمراً لا بد له من الوصول اليه صبر على الطريق وما يلحقه فيه من صعوبة ومشقة ونحن محتاجون الى أن نعظم أنفسنا عن الأوهام المأخوذة من الحواس التي تغالطنا عن المعقولات الصحيحة وهو نظام عسير شديد لأنه مفارقة العادة ومباينة العامة في كثير من نظرها ، وجاءت في عرض هذا الفصل الأول من المسألة الأولى عبارة شاذة بذكرها بعض أدياء العرب وزعم أنها تدل على وقوف ابن مسكويه على نظرية النشوء والارتقاء قال :

« ان الانسان آخر الموجودات وان التركيبات تناهت اليه ووقفت عنده وتكثرت الأغشية والبوسات الهيولانية على جوهره النير أعنى العقل ، ولما حصل الانسان آخر الموجودات صارت الأشياء التي هي في أنفسها أوائل ، آخرة عنده »

والفصل الثاني من المسألة الأولى خاص باتفاق الأوائل على إثبات الصانع جل ذكره وانه لم يمتنع أحد منهم عن ذلك ، وخلاصته أن الحكماء أمروا بالتوحيد ولزوم أحكام العدل وإقامة السياسات الالهية بالآزمنة والأحوال ثم تكلم في الاستدلال بالحركة على الصانع وأنها أظهر الأشياء وأولاها بالدلالة عليه جل وعز ويقصد بالحركة ستة أشياء : حركة الكون - الفساد - النمو - التقصان - الاستحالة - الثقل

وانتقل بعد ذلك الى الكلام على أن كل متحرك إما يتحرك من محرك غيره وان  
محرك جميع الأشياء غير متحرك . ثم تدرج الى الكلام فى أن الصانع واحد وانه ليس  
بجسم وانه تعالى أزلى وأغرب فصل فى هذا الباب هو الثامن الذى به أن الصانع يعرف  
بطريق السلب دون الايجاب .

وفى الفصل التاسع بيان أن وجودات الأشياء كلها إنما هى بالله عز وجل ، وقد تناول  
هذا الفصل القول على الجوهر والعرض ، ثم تلاه كلام فى أن الله تعالى أبدع الأشياء  
كلها لا من شئ . وأنها تتبدل بالصورة حسب

وهذا ختام كلام ابن مسكويه فى المسألة الأولى الخاصة باثبات الصانع  
ثم انتقل الى الكلام فى المسألة الثانية : فى النفس وأحوالها وفى اثبات النفس وانها  
ليست بجسم ولا عرض ، وانها تدرك الموجودات كلها غائبا وحاضرا ومقو لها ومحسوسها  
وبحث فى مسألة عويصة وهى كيفية إدراك النفس للمدركات وهل ذلك منها بأجزاء  
كثيرة ، أم بانحاء مختلفة ، أم هناك مدركات بمدد المركبات .

وقد أخطأ فى هذا الفصل خطأ فلكيا ، فقد ر أن الشمس اكبر من الأرض مائة  
ونيفا وستين مرة ، مع أن المول عليه اليوم فى علوم الجغرافيا والكوزموجرافيا والفلك  
أن الشمس اكبر من الأرض مليون وثلاثمائة مرة

ثم تكلم على الفرق بين الجهة التى تعقل بها النفس والجهة التى تحس بها والأشياء  
التي تشترك فيها والأشياء التى تتباين فيها

وتناول الكلام على خلود النفس فأثبت على طريقته أن النفس جوهر حى باق  
لا يقبل الموت ولا الفناء ، وانها ليست الحياة بعينها بل تعطى الحياة لكل ما توحده فيه  
وانتقل بعد ذلك الى الكلام على حجج أفلاطون فى بقاء النفس ، وان للنفس حالا  
من الكمال يسى سعادة ، وآخر من النقصان يسى شقاوة ، وفى حال النفس بعد مفارقتها  
البدن ، وما الذى يحصل لها بعد موت الانسان

وقد استطرد فى فصل الى الكلام على تحصيل السعادة والسبيل التى تؤدى اليها وهذه



لازمة ابن مسكويه في فلسفته فأفاض فيها في كتاب تهذيب الأخلاق ، وأفرد لها كتاباً هو الذي لخصناه فيما سبق وهو « ترتيب السعادات »

ثم انتقل الى المسألة الثالثة ، وموضوعها النبوات

وتكلم في مراتب موجودات العالم واتصال بعضها من بعض وبعض

ثم في الانسان وكونه عالم صغيراً ، وقواه متصلة ذلك الاتصال وبحث في كيفية ارتفاع الحواس الخمس الى القوة المشتركة ومنها الى ما فوقها بمجة الله تعالى

ثم انتقل الى الكلام في الوحي وكيفيته وان العقل ملك مطاع بالطبع وفي أن المنام ( الرؤيا ) الصادق جزء من النبوة ، وفي الفرق بين النبوة والكهانة ، وفي النبي المرسل وغير المرسل وفي الفرق بين النبي والمنبي

أما كتاب « الفوز الأصغر » الذي انطوى على هذه المباحث فقد دل عليه المرحوم الحق الشيخ طاهر افندي الجزائري المتوفى بدمشق أثناء الحرب الكبرى ، وصفه في برنامج ما اطلع عليه من الكتب الثرية قال « الفوز الأصغر ، بناء ابن مسكويه على أصول الفلاسفة الالهيين ، واتصفر فيه للدين ، فيه فصول مهمة واشارات بديعة ونسق عبارته كالذي نناه في كتابه « تهذيب الأخلاق وتطهير الاعراق »

### كتاب تجارب الأمم

أما كتاب تجارب الأمم والذي وصل اليانا منه القسم الأخير في جزئين مطبوعين بمطبعة ( كالم هول ) باسكفورد وبمصر في سنتي ١٩١٤ و ١٩١٥ وقد اعتنى بالنسخ والتصحيح الأستاذ « آمدروز » المحامي الانجليزى والمعلم مرغليوث ، وقد علمنا أنهما تشاركوا في نقل الكتاب وشرحه ونشره باللغة الانجليزية في سنة ١٩٢٠ م

والجزء الأول يحتوى على حوادث خمس وثلاثين سنة من سنة ٢٩٥هـ إلى سنة ٣٢٩هـ .

والجزء الثاني يحتوى على حوادث أربعين سنة من سنة ٣٢٩هـ إلى سنة ٣٦٩هـ .

وغنى عن البيان أنه ليس للتاريخ دخل في الفلسفة ولكن كتاب ابن مسكويه في التاريخ لا يعتبر تاريخاً محضاً ، إنما هو كتاب تحرى فيه مؤلفه ذكر الحوادث بأسبابها

وتتبعها ، فيصح أن يقال أنه كتاب تاريخ مكتوب بشكل فلسفى ، ولا غرابة أن تجتمع الفلسفة إلى التاريخ والأدب فى شخص واحد فقد ثبت لنا أن ابن مسكويه كان فيلسوفاً ومؤرخاً وأديباً وكان « كارليل » الانجليزى فيلسوفاً ومؤرخاً وأديباً ، وكان « جويته » فيلسوفاً وعالمًا ومؤرخاً وأديباً

وقد اتبع ابن مسكويه فى تأليف هذا الكتاب ذكر الحوادث المهمة تارة ، مثل قوله « خلافة المقتدر بالله وذكر ما جرى فى ذلك » وتارة بذكر السنين فيقول « ودخلت سنة سبع وتسعين ومائتين » وهكذا

وقد تحرى ابن مسكويه الدقة فى نقل الأخبار ولم يتحيز لفريق دون فريق

وختم القسم الأخير من الكتاب المشار اليه بقوله فى وفاة عضد الدولة انه « عرج إلى نهوند واقتح قلعة ( سرماج ) واحتوى على ما فيها وملك غيرها من قلاع تلك البلاد ، والقت اليه الحصون مقاليدها ولحقته فى هذه السفرة علة طاودته مراراً ، وكانت شبيهاً بالصرع وتبعه مرض فى الدماغ يعرف بليترغوس ( ويقصد ابن مسكويه مرض النوم الذى يطلق عليه أطباء هذا الزمان ليثرجيا ) إلا أن عضد الدولة أخفى ذلك ويقال أن مبدأ ذلك المرض به كان بالموصل ، إلا انه لم يظهر أمره لأحد »

وهذا آخر ما عمله الأستاذ أبو على احمد بن محمد بن يعقوب مسكويه رضى الله عنه .

أما الجزء الثالث الذى طبع فى اكسفورد ومصرفو « ذيل » لكتاب « تجارب الأمم » ولا علاقة بينه وبين كتاب ابن مسكويه سوى أنه يحتوى على حوادث مكملة لما ورد فى الجزئين الأول والثانى من « تجارب الأمم » فيبدأ بسنة ٣٦٩ هـ وينتهى إلى سنة ٣٨٩ هـ وهو تأليف الوزير أبى شجاع محمد بن الحسين الملقب بظهير الدين الروذاورى وتليه قطعة من تاريخ هلال الصابى الكاتب إلى سنة ٣٩٣ هـ مع نخب من تواريخ شتى تتعلق بالأمور المذكورة فيه

﴿ تمام ﴾

فهرس  
كتاب « تاريخ فلاسفة الاسلام »

صفحة	المبحث	صفحة	المبحث
١	المقدمة	١٧	علو كعبه في المنطق
١	١ - الكندي	١٨	كتبه الموجودة باللغة العربية
١	تاريخ حياته	١٩	ترتيب مؤلفاته بنوعها
١	العلوم واللغات التي نبغ فيها	٢٣	الدرجة القصوى في الكمال
٢	آراء خصوصه فيه	٢٣	خلود النفس بالجملة أو وحدة النفوس
٣	العلوم التي ألف فيها	٢٤	رأيه في وحدة النفوس
٤	عداء أبي معشر له	٢٦	الفارابي والخلود
٥	مكيدة أبي موسى للكندي	٢٧	« والآلهيات
٦	بعض أقوال الكندي المأثورة	٢٨	تقسم قوى النفس
	إيضاح لفلسفته	٢٩	فلسفة الفارابي الخلقية
٨	مشقة البحث في الكتب العربية القديمة	٣٠	الفارابي والموسيقى
٩	حياة الكندي العلمية	٣١	أسلوبه الكتابي
١٠	مكانته بين فلاسفة الاسلام		إيضاح لفلسفة الفارابي
١١	مجله	٣٣	حياته وأخلاقه
١٢	بيان مؤلفاته	٣٤	الكلام على منطق الفارابي
	٢ - الفارابي	٣٤	الآلهيات (ما وراء الطبيعة)
١٣	تاريخ حياته	٣٥	تقسم قوى النفس (بسيكولوجيا)
١٣	الخبر اليقين	٣٦	رأيه في الأخلاق
١٤	أخلاقه	٣٦	سياسيات الفارابي
١٤	تعليمه	٣٦	تلاميذه
١٥	مكانته في الفلسفة	٣٧	القول في أجزاء النفس الانسانية وقواعدها
١٦	فضله على فلسفة ارسطو	٣٩	القول في القوة الناطقة وكيف تعمل
		٤٠	القول في الفرق بين الارادة والاختيار وفي السعادة

صفحة	المبحث	صفحة	المبحث
٤٢	القول في الوحي ورؤية الملك	٦٢	رأيه في السعادة
٤٣	القول في احتياج الانسان الى الاجتماع والتعاون	٦٢	قوله في ذوى المواهب الممتازة
٤٥	القول في العضو الرئيس	٦٣	رأيه في الوحي
٤٨	القول في كيف تصير هذه القوى والاجزاء نفساً واحدة	٦٣	مكائنه في الفلسفة
٥٣	٣ - ابن سينا	٦٤	ايضاح عن فلسفته
٥٣	تاريخ حياته	٦٤	غموض حياته الشخصية
٥٣	معلمه	٦٤	استقلاله في الفكر
٥٣	اشتهاره بالطب في حداثة سنه	٦٤	ميله الفطرى للفلسفة
٥٣	اتهامه باحراق خزانة الامير نوح	٦٥	عقيدته
٥٤	هجرته من وطنه	٦٥	نفسيته
٥٤	توليته منصب الوزارة واتقلاب الجند عليه	٦٧	٤ - الغزالي
٥٤	ميله الى الترف والمسررات	٦٧	مولده وترثيته
٥٤	اعتقاله وفراره من السجن	٦٧	اسناد رئاسة المدرسة النظامية اليه
٥٥	توبته ووفاته	٦٧	حجه ورحلته الى الشام ومصر
٥٥	عبقريته	٦٧	أشهر مؤلفاته
٥٥	مؤلفاته	٦٧	وفاته
٥٦	رأيه في مؤلفاته	٦٨	كتاب « المنقذ من الضلال »
٥٦	تقسيمه للعلوم	٦٩	» « مقاصد الفلاسفة »
٥٧	تقسيم ارسطو للفلسفة النظرية	٧٠	» « تنهايت الفلاسفة »
٥٨	معارضة ابن رشد في تقسيم ابن سينا	٧١	الخلاف بينه وبين ابن رشد
٥٩	قول ابن سينا بفكرة الوحدة المطلقة	٧١	وابن طفيل
٦٠	رأيه في علم واجب الوجود	٧٣	ايضاح عن الغزالي
٦١	خروجه عن آراء ارسطو	٧٣	الخلاف في لقب الغزالي
٦١	نظريته في النفس	٧٤	اتصاله بال سلجوق
٦١	تقسيمه المواهب البشرية	٧٥	كتاب « المضمون به على غير امله »
			الغزالي والعلوم اليقينية

صفحة	المبحث	صفحة	المبحث
٧٥	الغزالي ودافيد هيوم		ايضاح لفلسفة ابن باجة
٧٥	تقسيمه للفلسفة	٩٣	تحريف اسمه واضطهاده
٧٦	تطور عقيدة الغزالي	٩٣	تلاميذه ومكان قبره
٧٦	رده على طائفة التعليلية	٩٣	وصف علمه وذكاته
٧٧	تصوف الغزالي	٩٤	العلوم التي اتقنها
٧٨	عقيدة الغزالي	٩٥	معارضة (مقارنة) بينه وبين أكابر
٧٨	رأيه في التصوف		فلاسفة الشرق
٧٨	تأثيره في الفلسفة	٩٥	بيان مؤلفاته
	٥ - ابن باجة		٦ - ابن طفيل
٧٩	تاريخ حياته	٩٧	تاريخ حياته
٨٠	رأى معاصريه فيه	٩٩	وصف الحال التي شعر بها ابن طفيل
٨١	مؤلفاته	١٠٠	فلسفة ابن باجة في رأيه
٨١	رسالة الوداع	١٠٠	الذي يعنيه بأدراك «أهل النظر»
٨١	رسالة «تدبير المتوحد»		والطمأن في ابن باجة
٨٢	الفصل الاول : شرح تدبير	١٠١	تقدمه فلسفة الفارابي وغيره
٨٣	المتوحد بين أهل المدينة	١٠٢	» » ابن سينا
	الفصل الثاني : في الكلام على	١٠٢	» » الغزالي
٨٥	أعمال الانسان	١٠٤	تمهيد لفلسفة ابن طفيل
٨٥	الفصل الثالث : في الاعراض العقلية		
٨٦	الفصل الرابع : في تقسيم أعمال		ايضاح عن ابن طفيل ورسالة
	الانسان		جى بن يقظان
٨٧	الفصل الخامس : في غايات أعمال	١٠٧	في كيفية علم جى بن يقظان ان كل
	الانسان		حادث لا بد له من محدث
٨٩	الفصل السادس : في الاعراض	١٠٨	في نظر جى بن يقظان والشمس
	الروحانية		والقمر والكواكب
٩٠	الفصل السابع : في ضرورتها لتوحد	١٠٩	في ان كمال الذات وانتهى انما تكون
٩١	الفصل الثامن : في غاية التوحد		بمشاهدة واجب الوجود

صفحة	المبحث	صفحة	المبحث
١٠٩	في ان الانسان نوع كسائر أنواع الحيوان وانما خلق لغاية أخرى	١٢٥	الامير يعقوب المنصور وابن رشد
١١٠	في السعادة والفوز والشقاء	١٢٦	تاريخ الامير الذي نكب ابن رشد في عهده
١١٠	في الفناء والوصول	١٢٧	نيتة في غزو مصر
		١٢٧	قتل أخيه وعمه
		١٢٧	أخلاقه
١١٢	كلمة افتتاح	١٢٨	سوء شبابه
١١٤	تاريخ ابن رشد وفلسفته	١٢٨	حبه العدل بين الناس
١١٥	علاقته باليهود	١٢٨	حبه الخير
١١٦	نشأته وتربيته	١٢٩	حبه الصدقة المنظمة
١١٦	تاريخ حياته	١٢٩	علم تصديقه الخرافات
١١٨	أساتذته	١٢٩	بنضه التمليق
١١٨	الرجال الذين تلقى عليهم والعلوم التي درسها	١٣٠	حبه العزلة
١٢٠	أصدقائه	١٣٠	حبه الطلبة
١٢٠	تلاميذه	١٣٠	اضطهاده اليهود بعد اسلامهم
١٢٠	نسله	١٣١	ميله الى التصوف
١٢٠	المنطق والقرآن	١٣١	معارضته مذهب مالك
١٢١	سيرته في القضاء	١٣٢	مدينة قرطبة التي نشأ فيها ابن رشد
١٢٢	على الامير الذي نكب ابن رشد في عهده	١٣٥	نكبة ابن رشد
١٢٢	استقلال القضاء عن السلطة التنفيذية	١٣٦	أعداء ابن رشد
١٢٣	علاقة ابن رشد بالخليفة يوسف	١٣٦	شركاء ابن رشد
١٢٣	ابن عبد المؤمن	١٣٧	أسباب النكبة
١٢٤	أول مجلس بين الخليفة يوسف وابن رشد	١٣٩	العقاب والعفو ومجلس المحاكمة
	اقترح الخليفة يوسف عليه ترجمة ارسطو	١٣٩	مرافعة القاضي أبي عبد الله
		١٣٩	التهمة
		١٣٩	الحكم
		١٣٩	في ان ابن رشد لم يدافع عن نفسه
		١٤٠	تسخير الشعر في محاربة الفلسفة
		١٤٢	كلمة عن ابن جبير

صفحة	المبحث	صفحة	المبحث
١٤٢	أقضى ما أصاب ابن رشد في أثناء نكبته	١٧٦	الشريعة والفلسفة
١٤٣	المنشور ومنشئه بأمر الأمير	١٧٧	« فصل المقال » و « الكشف عن مناهج الأدلة »
١٤٤	نص المنشور وإرساله إلى البلاد	١٩٣	تهافت الفلاسفة وتهافت التهافت
١٤٥	بعد المحاكمة	١٩٦	المسائل العشرون التي أظهر فيها النزاع بين تافه الفلاسفة
١٤٦	خلاصة عامة	٢٠٢	كلام ابن رشد على الكتاب
١٤٧	مؤلفات ابن رشد	٢٠٨	رد ابن رشد على طريقة النزاع
١٤٧	الكتب المطبوعة بالعربية	٢١٠	علم الله بالموجودات
١٤٧	تاريخ وضع مؤلفاته بحسب عمره	٢١٨	الكلام على حشر الأجساد
١٤٩	مؤلفات فلسفية	٢١٩	ابن رشد وحرية الفكر
١٥٠	في الآلهيات	٢٢١	اليهود وابن رشد
١٥٠	كتبه في الفقه	٢٢٢	ثمار الفلسفة الرشدية في أوروبا
١٥١	تعليم ابن رشد		
١٥٢	جهله باليونانية		
١٥٣	أسلوب ابن رشد		
١٥٦	في أسباب عدم اشتباره عند المسلمين		
١٥٧	مذهب ابن رشد		
١٦١	مذهبه في العقل	٢٢٥	تاريخ حياته
١٦٦	مذهبه في النفس	٢٢٥	هجرته من وطنه وتنقله في البلاد
١٦٧	مذهب الاتصال	٢٢٥	علاقته بالسلطان أبي عنان المرفي
١٦٨	النظام الطبيعي في فلسفته	٢٢٦	سفره إلى الأندلس
١٦٩	مذهبه في الأخلاق	٢٢٦	عودته إلى وطنه
١٧٠	فلسفته السياسية والاجتماعية	٢٢٧	شروعه في تأليف تاريخه في تلمسان
١٧٢	واجب الوجود	٢٢٧	سفره إلى مصر وتوليته قضاء المالكية
١٧٣	مبادئ ابن رشد « مستفادة من كتبه »	٢٢٧	وفاته
١٧٣	كلمة في مؤلفات النزاع ونحوها	٢٢٨	مؤلفات ابن خلدون
١٧٤	وتقدمها بقلم ابن رشد	٢٢٩	الكلام على مقدمة ابن خلدون
١٧٤	الحكم على النزاع ونحوه	٢٣٠	الكلام على تاريخ ابن خلدون
١٧٤	بنور « مناهج الأدلة »	٢٣١	مذكرات شخصية لأن خلدون
		٢٣٢	فلسفة ابن خلدون الاجتماعية

صفحة	المبحث	صفحة	المبحث
٢٤١	معارضة (مقارنة) بين ابن خلدون وتلميذه نيقولا ميكافيلي	١٠ - ابن الهيثم	
٢٤٢	كتاب الامير ومقدمة ابن خلدون	تاريخ حياته	٢٦٧
٢٤٢	أوجه المشابهة بينهما	العلوم التي نبغ فيها	٢٦٧
٢٤٣	أوجه الاختلاف بينهما	رأيه في نظام الرى بمصر	٢٦٨
	ايضاح ابن خلدون	استدعاء الحاكم بأمر الله لابن الهيثم من البصرة	٢٦٨
٢٤٨	رأيه في الفلسفة	تظاهرة بالجنون وحضوره الى مصر	٢٦٨
	٩ - اخوان الصفا	سفره الى اسوان لمعاينة مكان الحزان الذى كان ينوى انشاءه	٢٦٨
٢٥٣	أشهر أفراد جمية اخوان الصفا	فشل مشروعه	٢٦٩
٢٥٤	رسائلهم الفلسفية وما اشتملت عليه	تظاهرة بالجنون مرة أخرى	٢٦٩
٢٥٤	كيفية انتشارها في بلاد الاسلام	ظهوره بعد وفاة الحاكم بأمر الله	٢٦٩
٢٥٤	نقلها الى الاندلس	واشغاله بالتأليف والنسخ	
٢٥٥	القسم الأول - في الرسائل	مذكراته الشخصية	٢٧٠
	الرياضية التعليمية	بيان مؤلفات ابن الهيثم	٢٧٢
٢٥٥	القسم الثانى - في الرسائل	ايضاح عن ابن الهيثم	٢٧٤
	الجسمانية الطبيعية		
٢٥٦	القسم الثالث - في الرسائل		
	النفسانية العقلية		
٢٥٧	القسم الرابع - في الرسائل		
	الناموسية الالهية		
٢٥٨	في كيفية عشرة اخوان الصفا		
	ولماون بعضهم بعضاً		
٢٥٨	مصادر علوم اخوان الصفا		
٢٥٩	اراقم في الصداقة		
٢٦١	مراتب اخوان الصفا النفسية		
	ايضاح لفلسفة اخوان الصفا		
٢٦٣	الفلسفة الاخلاقية في نظر اخوان الصفا		
		١١ - محي الدين بن العربي	
		كلمة عامة في التصوف	٢٧٥
		الطريقة الصوفية ومراتبها	٢٧٥
		تعريف الصوفية وأصل تسميتها	٢٧٧
		بعض اصطلاحات الصوفية المتفق عليها	٢٧٩
		ذكر أشهر مشايخ الطرق الصوفية الاقسمين	٢٨١
		بعض فطاحل المتصوفين الذين ألفوا كتباً	٢٨٣
		منشأ التصوف وتطوره	٢٨٥



صفحة	المبحث	صفحة	المبحث
٢٨٧	الاحاديث القدسية	٣٠٤	افتتانه بالكيميا (الصناعة)
٢٨٨	سلسلة الطريق	٣٠٤	رأى أبق حيان في ابن مسكويه
٢٩١	ترجمة الحكيم الالهى عى الدين	٣٠٥	رأى أبق منصور الثعالى فيه
٢٩٣	ابن العربى	٣٠٦	وصية أبى على بن مسكويه
٢٩٥	مشايخ عبي الدين فى الطريق	٣٠٧	مؤلفاته
٢٩٦	أشهر مؤلفاته	٣٠٧	ملخص كتاب ترتيب السعادات
٢٩٨	ملخص كتاب الفتوحات المكية	٣١٠	فلسفة ابن مسكويه فى النفس والاخلاق
٣٠٠	كلام عى الدين فى المهدي المنتظر	٣١١	المثل الاعلى عند مسكويه
٣٠٤	اعتراف عى الدين ومناجاة بينه وبين نفسه	٣١١	الفرق بين الحكمة والفلسفة
	١٢ - ابن مسكويه	٣١٣	الملوك فى فلسفة ابن مسكويه
		٣١٤	الكلام على النفس
٣٠٤	تاريخ حياته	٣١٧	فلسفة ابن مسكويه فى اثبات الصانع والنفس والنبوة
٣٠٤	صحبه مع ابن العميد	٣١٩	كتاب تجارب الامم



## لمؤلف هذا الكتاب المطبوعات المينة بعد :

اسم الكتاب	تاريخ نشره
في بيوت الناس ( قصص )	١٩٠٤
في وادى الموم »	١٩٠٥
تحرير مصر	١٩٠٦
محاضرات في التاريخ والاقتصاد	١٩١١
ليالى الروح الحائر	١٩١٢
حكم نابليون	١٩١٢
كتاب الأمير لما كيايلى	١٩١٢
الحكمة المشرقية	١٩١٢
قلب المرأة ( قطعة تمثيلية )	١٩١٦
نيرون » »	١٩١٩
( وقد حازت جائزة التأليف التمثيلية ) لسنة ١٩٢٦	
مقدمة قانون العقوبات ومبادئ العلوم الجنائية	
( دروس لطلاب الحقوق بالجامعة المصرية )	١٩١٧
تاريخ علم الاجتماع	١٩١٩
مائة أفلاطون	١٩٢٠
كتاب الشهاب الراصد	١٩٢٦







Bibliotheca Alexandrina



0402730